Allgemeine Geschichte
der
christlichen Religion
und
Kirche.

Von

Dr. August Neander.

Das Wort des Herrn:
Mein Reich ist nicht von dieser Welt.

Erster Band,
welcher die Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte umfaßt.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1826.

Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche.

Von

Dr. August Neander.

Das Wort des Herrn:
Das Reich Gottes ist einem Sauerteige gleich.

Ersten Bandes zweite Abtheilung,
welche die Geschichte des christlichen Cultus, des christlichen Lebens und einen Theil der Sektengeschichte enthält.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1826.

Vorwort.

Ich übergebe den Lesern, welche die erste Hälfte des ersten Bandes meiner Kirchengeschichte mit einer Theilnahme aufgenommen haben, welche mich als Schriftsteller ihnen desto verantwortlicher machen muß, hier die Fortsetzung des Werkes. Ueber den Zweck meiner Bearbeitung der Kirchengeschichte brauche ich nach dem in der Vorrede zu der ersten Abtheilung Gesagten nichts weiter hinzuzusetzen; wer auf einem dem meinigen zu entgegengesetzten Standpunkte der Wissenschaft und des Lebens sich befindet, um das Gesagte verstehen zu können oder zu wollen, dem werde ich mich auch durch weitere Auseinandersetzungen nicht verständlich machen; es giebt unvermeidliche Mißverständnisse. Auch über die Leser, für die ich geschrieben habe, brauche ich meines Erachtens nichts weiter zu sagen. Das Wort, welches aus dem Herzen und aus dem Geiste kommt, findet, wie es kam, ohne weiteres Vorwort, seinen Weg zum Herzen und zum Geist, das Wort muß sich seine Hörer und die Schrift ihre

Leser selbst suchen, weiter läßt sich dazu nichts thun.

Nur darüber bin ich etwas zu sagen verpflichtet, daß dieser erste Band eine Ausdehnung erhält, welche Manchem unverhältnißmäßig scheinen mag. Es war von Anfang an mein Plan, die Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte mit besonderer Ausführlichkeit zu behandeln, weil mir dieser Theil als der wichtigste für jeden Christen und jeden Theologen erschien, weil ich glaubte, daß die Begründung und Verbreitung der richtigen, unbefangenen Ansichten von der Entwickelung der christlichen Kirchenverfassung, des christlichen Cultus, des christlichen Lebens und der christlichen Lehren in diesen ersten Jahrhunderten, im Allgemeinen und besonders für unsere Zeit im Gegensatz gegen verschiedenartige von verschiedenen Seiten her cirkulirende Irrthümer, besonders wichtig und heilsam sey. Die Gährung, welche das erscheinende Christenthum in der sittlichen, religiösen und intellektuellen Natur der Menschen hervorbrachte, dient besonders dazu, das eigenthümliche Wesen des Evangeliums auf die vielseitigste Weise anschaulich zu machen, und es erfordert und verdient daher gewiß dieser außerordentliche Gegenstand die vielseitigste Betrachtung. Wir erkennen hier die verschiedenen Richtungen des menschlichen Gemüthes und Geistes, welche sich in den folgenden Zeiten oft nur unter anderen Formen, oft auf keine so freie und originelle Weise wiederholen. Wenn diese Grund-

lagen der ganzen Kirchengeschichte ausführlich entwickelt worden, kann in den folgenden Jahrhunderten vieles vorausgesetzt, kürzer und gedrungener abgehandelt werden. Die Sektengeschichte dieser Zeit, in welcher die Gegensätze von den innersten Tiefen des menschlichen Geistes und Herzens ausgehn, und noch nicht gehemmt und mit Gewalt unterdrückt durch den ertödtenden Einfluß einer Hof- und Staatskirche, — sich freier und großartiger entwickeln können, hat so viel mehr Anziehendes, Interessantes und Lehrreiches als die oft in ausgedörrte Dialektik sich verlierenden und durch die Einmischung der elenden byzantinischen Hofpartheien getrübten Lehrstreitigkeiten der orientalischen Kirche in den folgenden Jahrhunderten.

Diese und ähnliche Gründe veranlaßten mich, diesen ersten Band der Kirchengeschichte mit größerer Ausführlichkeit zu behandeln, und es ist daher die Zahl der folgenden Bände keineswegs darnach zu berechnen. Die dritte Abtheilung, welche, so Gott will, bis zur Ostermesse erscheinen soll, wird den Beschluß des ersten Bandes und wo möglich noch die besondere Darstellung des apostolischen Zeitalters der Kirche enthalten, welche ich in der Vorrede zur ersten Abtheilung versprochen hatte. Ich muß die gelehrten Leser bitten, ihr Urtheil über die Anordnung des Ganzen bis zum Beschlusse des ersten Bandes zu suspendiren.

Schließlich muß ich mein Bedauern darüber äußern, daß meine Abwesenheit während des Druckes

eines großen Theiles der ersten Abtheilung so viele, zum Theil sinnentstellende Druckfehler veranlaßt hat, welche ich nach dem hier beigedruckten Verzeichnisse zu verbessern bitte. Die Correktheit, durch welche sich hoffentlich diese zweite Abtheilung dagegen auszeichnen wird, verdankt der geneigte Leser mit mir der fleißigen, aufmerksamen und verständigen Besorgung meines theuren jungen Freundes, des Herrn Dr. Rheinwald aus Stuttgart, der sich bald dem gelehrten Publikum durch seinen Commentar über den Brief Pauli an die Philipper bekannter machen wird. Demselben sage ich auch für die geschickt angefertigten Verzeichnisse zu dieser Abtheilung meinen herzlichsten Dank.

Die dritte Abtheilung wird von einer Zeittafel und von einem Register über den ganzen Band begleitet seyn.

Berlin, den 11ten Juni 1826.

A. Neander.

Inhaltsverzeichniß.

Die Geschichte der christlichen Religion und Kirche in den drei ersten Jahrhunderten.

Zweite Abtheilung.

Dritter Abschnitt.

Das christliche Leben und der christliche Cultus. S. 409 — 598.

1. Das christliche Leben. S. 409 — 498.

Vierter Abschnitt.

Die Geschichte der Auffassung und Entwickelung des Christenthums als Lehre.

1. Allgemeine einleitende Bemerkungen. S. 599 — 602.

Seite

2. Geschichte der Sekten.

Zwei Hauptrichtungen des religiösen Geistes.

a) Die judaisirenden Sekten. S. 602 — 627.

b) Aus der Vermischung orientalischer Theosophie mit dem Christenthum herrührende Sekten.

I. Gnostische Sekten.

α. Allgem. einleitende Bemerkungen über den Ursprung, den Charakter und die Unterscheidungen dieser Sekten. S. 627 — 671.

Ni-

Drit-

Dritter Abschnitt.

Das christliche Leben und der christliche Cultus.

1. Das christliche Leben.

Seitdem das Christenthum in die menschliche Natur eintrat, würkte es mit derselben göttlichen Kraft zur Heiligung überall, wo es Wurzel faßte, und schlimm würde es mit der Kirche stehn, wenn diese göttliche Kraft mit dem Lauf der Jahrhunderte je abnehmen könnte. In Hinsicht der dem Evangelium einwohnenden Gotteskraft zur Heiligung, konnte daher diese Periode, in welcher das Christenthum zuerst in der menschlichen Natur würksam erschien, vor allen nachfolgenden Jahrhunderten der christlichen Kirche nichts voraus haben. Es war nur der Unterschied zwischen dieser ersten Zeit der Kirche und den nachfolgenden Jahrhunderten, daß die Menschen, welche in dieser ersten Zeit von dem Sündendienste des blinden Heidenthums zum Christenthum übertraten, die naturumbildende Kraft des Christenthums durch Vergleichung dessen, was sie früher waren, und dessen, was sie jetzt wurden, desto stärker an sich selbst erfahren konnten, daß diese mit ihnen vorgegan-

gene Veränderung in ihrem Lebenswandel desto anschaulicher für Andere hervortreten mußte; wie der Apostel Paulus an Christen, aus den Heiden, schreibend, sie an das erinnert, was sie einst waren, — da sie weiland wandelten nach dem Laufe dieser Welt, nach dem Geiste, der sein Werk hat in den Kindern des Unglaubens — wie er, nach Aufzählung der in der verderbten Heidenwelt herrschenden Laster, zu ihnen sagt: „Solche sind euer Etliche gewesen, aber ihr seyd abgewaschen, ihr seyd geheiliget, ihr seyd gerecht geworden durch den Namen des Herrn Jesu und durch den Geist unsers Gottes.“ Häufig berufen sich Kirchenlehrer, welche früher Heiden gewesen waren, auf solche Erfahrungen, die sie an sich selbst gemacht hatten. Mögen wir den Cyprian in dem ersten Feuer nach seiner Bekehrung darüber reden hören [1]): „Vernimm das, was man fühlt, ehe man es erlernt, und was nicht durch ein lange Zeit fortgesetztes Studium eingesammelt, sondern in dem Nu der ihr Werk beeilenden Gnade ergriffen wird. Da ich in der Finsterniß und in blinder Nacht lag, und da ich von den Fluthen der Welt mit ungewissem und hin und her irrendem Schritte umhergetrieben wurde, des Lebensweges unkundig, von der Wahrheit und vom Lichte entfremdet, da erschien es mir, nach meiner damaligen Sinnesart, als etwas durchaus Schweres und Hartes, was mir die göttliche Gnade zu meinem Heil verhieß, daß Einer wiedergeboren werden, was er früher gewesen ablegen und während seine Leibesnatur dieselbe blieb, doch nach Seele und Gemüth ein anderer Mensch werden könne.

---

1) Ad Donat.

Wie, sagte ich, ist eine so große Umwandelung möglich, daß das so lange Eingewurzelte mit einemmal sollte abgethan werden? Wie ich in meinem früheren Leben in viele Irrwege befangen war, aus denen ich keinen Ausweg finden konnte, so überließ ich mich den mir anklebenden Lastern, und an dem Bessern verzweifelnd, huldigte ich schon dem Bösen, das an mir war, als ob es zu meiner Natur gehörte. Als aber, nachdem durch das Bad der Wiedergeburt die Flecken des früheren Wandels abgewaschen worden, in das von Schuld befreite, klare und reine Herz das Licht von oben sich ergoß, als ich den Geist vom Himmel eingeathmet, und durch die zweite Geburt zu einem neuen Menschen umgebildet worden, wurde mir auf wunderbare Weise gewiß, was mir vorher zweifelhaft war; offen stand mir, was mir vorher verschlossen; Licht war mir, wo ich vorher nur Finsterniß sah; leicht wurde mir, was mir vorher schwer; ausführbar, was mir vorher unmöglich erschien; so, daß ich erkennen konnte, wie ich früherhin vom Fleische geboren, der Sünde unterthan lebte — das war ein irdischer Wandel; der Wandel, den ich nun zu führen angefangen, war der Anfang eines Lebens aus Gott, eines vom heiligen Geiste beseelten Lebens. Gottes ist, Gottes, sage ich; Alles, was wir jetzt vermögen, aus ihm haben wir Leben und Kraft." Justin der Märtyrer schildert so die mit den Christen vorgegangene Veränderung [1]): „Wir, die wir einst der Wollust dienten, haben jetzt nur an Sittenreinheit unsre Freude; wir, die wir einst Zauberkünste trieben, wir haben uns dem ewigen guten Gott geweiht; die

1) Apolog. II.

wir einst Geldgewinn über Alles liebten, wir geben jetzt auch was wir haben zum allgemeinen Gebrauche her, und wir theilen jedem Dürftigen mit; wir, die wir einst einander gegenseitig haßten und mordeten, die wir mit den Fremden, wegen der Verschiedenheit der Sitten, keinen gemeinschaftlichen Heerd haben wollten, wir leben jetzt, nach der Erscheinung Christi, mit ihnen zusammen; wir beten für unsre Feinde, wir suchen Diejenigen zu überzeugen, welche uns mit Unrecht hassen, auf daß sie nach den herrlichen Lehren Christi ihr Leben einrichten und die freudige Hoffnung erhalten möchten, dieselben Güter mit uns von dem Gott, der über Alles Herr ist, zu empfangen." Origenes sagt [1]: „Das Werk Jesu offenbart sich in der ganzen Menschheit, wo durch Jesus gestiftete Gottesgemeinden wohnen, die von tausend Lastern bekehrt worden, und noch jetzt bringt der Name Jesu eine wunderbare Sanftmuth, Ordnung der Sitten, Menschenliebe, Güte und Milde bei Denen hervor, welche den Glauben an die Lehre von Gott und Christo, und dem bevorstehenden Gerichte nicht um irdischer Vortheile oder eines menschlichen Nutzens willen erheucheln, sondern ihn aufrichtig annehmen." [2])

Wie der Gegensatz des Christenthums und des Heidenthums — welcher kein anderer ist als der des alten und des neuen Menschen — in den Lebensabschnitten der Einzelnen stärker hervortrat; so auch in dem Verhältnisse

---

1) c. Cels. Lib. I. .§ 67.

2) ἐν τοις μη δια τα βιωτικα ἤ τινας χρειας ἀνθρωπικας ὑποκρειναμενοις.

der Christen, im Ganzen, zu der verderbten Heidenwelt, unter der sie, dem Fleische nach, noch lebten, und aus deren Mitte sie, dem Geiste nach, schon ausgetreten waren. Wenn in späteren Zeiten die ihrer Sinnesart nach eigentlich heidnische Welt selbst ein christliches Gewand annahm, und von der großen Masse der Namenchristen die wenigeren Echten und Aufrichtigen zu unterscheiden waren; so stand jetzt hingegen das unverdeckte, unbeschönigte Heidenthum, als das herrschende in der Welt, dem Christenthume entgegen. Auf diesen Gegensatz berief sich Origenes, indem er sagte: „Die Gemeinden der Christen sind verglichen mit den Volksgemeinden, unter denen sie wohnen, wie Lichter in der Welt.“ [1])

So viele Versuchungen zu einem bloß äußerlichen Christenthum, welche in späteren Zeiten vorhanden waren, — die mit dem Bekenntnisse des Christenthums, als der Staatsreligion verbundenen, äußerlichen Vortheile, die Gewohnheit, welche die Menschen ohne besondere innere Gründe und ohne inneren Beruf die von den Vätern ererbte Religion beibehalten ließ — alles dies konnte in dieser Periode, (zumal in der ersten Hälfte derselben), nicht so statt finden. Die Meisten traten von einer durch Erziehung, durch das Ansehen der Jahrhunderte, durch die Macht der Gewohnheit, durch die mit der Ausübung derselben verbundenen äußerlichen Vortheile ihnen empfohlenen Religion zu einer solchen über, welche Alles das, was jene für sich, gegen sich hatte, welche, von Anfang an, viele Opfer von ihnen verlangte, und vielen Gefahren und Leiden sie aussetzte.

---

1) c. Cels. L. III. c. 29.

Doch würde man das Wesen der menschlichen Natur, welche im Verhältnisse zu dem Christenthum stets dieselbe bleibt, das Wesen des Christenthums, welches nicht auf eine magische Weise den Willen des Menschen anzieht und umbildet, und das Wesen dieses Zeitalters ganz verkennen, wenn man in irgend einem Punkte dieser Periode, eine — wenn auch nicht aus vollkommnen Heiligen, die es nie auf Erden giebt, — doch eine aus lauter echten von dem reinen Christenthum, oder von dem in der Liebe thätigen Glauben, würklich beseelte Christen zu finden hoffte. Obgleich der Veranlassungen das Bekenntniß des Christenthums zu erheucheln wenigere waren, so fehlte es doch nicht ganz an solchen. Die Unterstützung, welche die Armen in christlichen Gemeinden fanden, konnte für Manche, die kein religiöses Interesse hatten, ein Anziehungsmittel werden, wie Origenes in der oben angeführten Stelle andeutet, da er sagt, daß der Name Christi nur bei Denen seine göttliche Kraft würksam zeigen konnte, welche nicht aus menschlichen Rücksichten Glauben erheuchelten.

Aber auch abgesehen von diesen erheuchelten Christen, so mußte bei denen, in deren Herzen würklich ein Samen des Evangeliums gefallen war, das Gleichniß des Herrn vom Säemann sich oft bewährt zeigen. Nicht in Aller Herzen, in welche dieser Samen fiel, fand er den empfänglichen Boden, in dem er recht aufgehen und Frucht bringen konnte. In dieser Zeit, wie zu allen Zeiten, konnte es geschehen, daß Solche, welche augenblicklich von der Kraft der Wahrheit ergriffen worden, doch den empfangenen Eindruck nicht treu benutzten, der Wahrheit untreu wurden, statt ihr ganzes Leben derselben zu weihen, Gott und der Welt zugleich

dienen wollten, und daher zuletzt sich wieder ganz von diesen gefangen nehmen ließen. Wer nicht über sich selbst wachte, und nicht stets mit Furcht und Zittern unter der Leitung des göttlichen Geistes das, was vom Geiste, und das, was vom Fleische ist, in seinem Inwendigen zu unterscheiden suchte, war denselben Quellen gefährlicher Selbsttäuschung und daher dem Falle, wie in andern Zeiten, ausgesetzt. Es giebt Quellen der Selbsttäuschung, die in der menschlichen Natur selbst liegen und auf die zuletzt Alles zurückkommt, welche nur auf verschiedene Weise nach den verschiedenen Verhältnissen sich äußern, welche nur an diese oder jene äußerliche Gegenstände sich anschließen, und besondere Quellen der Selbsttäuschung, welche den verschiedenen Zeitaltern eigenthümlich sind, ja selbst alles Aeußere, was an und für sich auch noch so förderlich für den Menschen seyn könnte, kann, wenn ihm das rechte Licht über sein Inneres nicht aufgegangen, und wenn er nicht über sich selbst wacht, Anschließungspunkt für die Selbsttäuschung bei ihm werden. Von nichts Aeußerlichem, von keiner Art von Verhältnissen, Lagen und Umständen läßt es sich an und für sich unbedingt sagen, daß dadurch das lebendige Christenthum gefördert werden müsse, stets hängt Alles von der Richtung des menschlichen Willens ab, dem der richtige Gebrauch oder Mißbrauch überlassen bleibt. Was dem Einen zur Förderung gereicht, kann dem Andern, indem er es anders, als er sollte, gebraucht, zum Fall dienen.

Der schroffe Gegensatz zwischen dem Christenthum und dem im Leben herrschenden Heidenthum, zwischen der christlichen Kirche und der heidnischen Welt, bewahrte die Christen vor mancher Vermischung der Kirche und der Welt,

der geistlichen und weltlichen Dinge, welche in späteren Zeiten um sich griff, aber Manchen, welche diesen Gegensatz nicht von der rechten Seite auffaßten, wurde derselbe Stützpunkt einer gefährlichen Selbsttäuschung, wenn sie durch schroffes Abstoßen alles äußerlich ihnen entgegentretenden Heidnischen, durch äußerliche Lossagung von allem Dienste heidnischen Aberglaubens und heidnischer Lust schon genug gethan zu haben glaubten, wenn sie diese äußerliche Lossagung zu einem opus operatum machten, welches ihnen zur Nahrung und zur Stütze eines von der Liebe verlassenen Hochmuths und eines falschen Vertrauens diente, und sie übersahen darüber den noch schwereren Kampf mit dem inwendigen Heidenthum, mit den mancherlei Regungen der Selbstsucht, des feineren Weltsinnes, wo der Feind desto gefährlicher ist, je verborgener er ist, je mehr er in Freundesgestalt zu erscheinen sucht. Der offen hervortretende Gegensatz zwischen Christen und Heiden, Kirche und Welt, konnte Manche verleiten, sich auf eine fleischliche Weise gegen die Heiden zu überheben, als wenn sie schon durch das äußerliche Bekenntniß des Christenthums und durch die gewöhnliche Treue in der äußerlichen Ausübung der Religion weit über die Heiden, als Diener des Satans, erhaben wären, sich schon als triumphirende Bürger des Gottesreichs, von dem die Heiden ausgeschlossen wären, betrachten könnten. Und auch bei denen, welchen das Christ seyn kein opus operatum war, sondern welche die Forderungen dieses Berufs recht erkannten und der Erfüllung derselben ernstlich nachstrebten, konnten doch die Anwandlungen eines geistlichen Hochmuths und einer gehässigern Feindseligkeit, mit der sie auf die Heiden herabsahen, gefährlich wer-

den, sobald sie einer anderen Empfindung als der Demuth und der Dankbarkeit, — in dem Bewußtseyn, daß sie einst in demselben Verderbnisse und geistigen Tode, wie ihre heidnischen Brüder gelegen, aus dem sie nur die göttliche Gnade gerettet hatte — dem Liebestriebe, ihre noch unglückseligen Brüder, mit denen sie durch so viele Bande der Natur verbunden waren, für deren Heil auch Christus gestorben war, zu derselbigen Seligkeit, die ihnen durch Gnade zu Theil geworden, zu führen, in ihren Herzen Raum gaben. Und wie leicht konnten bei den noch im Fleische Lebenden solche Anwandlungen, wenn sie einmal sich gehen ließen, sich gleich einmischen und um sich greifen.

Der äußere Kampf mit der Welt, der die Christen an die Pflichten ihres Kämpferberufs (als milites Dei et Christi) erinnerte, konnte zur Erweckung des Glaubens und christlicher Tugend würken; aber eben durch diesen Kampf konnte auch, wenn nicht stets durch die Kraft des heiligen Geistes, durch das Feuer der Liebe die Regungen des alten Menschen unterdrückt wurden, eine gewisse finstere und gehässige Richtung des Gemüths, welche mit dem Geiste der Liebe und Freundlichkeit (jene von dem Apostel unter den Früchten des Geistes genannte χρηστοτης) im Widerspruch steht, angeregt und unterhalten werden. Ueber dem äußerlichen Kampf konnte der innere vergessen, der Sieg in diesem konnte, wie wir schon oben oft zu bemerken Gelegenheit hatten, Nahrung des Hochmuths, falschen Vertrauens und fleischlicher Sicherheit werden.

Manche wurden zwar durch das Gefühl ihrer Sündenschuld getrieben, Vergebung zu suchen, und dieses Bedürfniß führte sie zum Christenthum; aber sie konnten sich

doch nicht entschließen, dem Evangelium das Opfer des eigenen Herzens zu bringen, welches dasselbe verlangt, und ohne welches dasselbe nichts von seinem segensreichen, heiligenden und beseligenden Einflusse offenbaren kann. Sie faßten, das Christenthum zum Dienste ihrer fleischlichen Denkart gebrauchend, die Lehre von der Sündenvergebung und von der Gnade fleischlich auf, indem sie vom Sündendienste nicht ablassen und doch Sündenvergebung haben wollten, jener Wahn, vor dem sich schon Paulus so oft verwahrt, wie wenn er sagt: „Sollen wir denn in der Sünde beharren, auf daß die Gnade desto mächtiger werde? Das sey ferne! Wie, sollten wir in der Sünde wollen leben, der wir abgestorben sind?“ Ihre heidnischen Vorstellungen von den magischen Würkungen der Lustrationen trugen sie auf die Taufe über, und sie meinten durch dieselbe, ohne die rechte Vorbereitung in der Gesinnung, auf einmal eine magische Sündentilgung zu empfangen, so daß sie in diesem Wahne ihre Taufe länger aufschoben, und sich unterdessen noch ihren Lüsten hingaben. Die christlichen Kirchenlehrer ließen es sich recht angelegen seyn, diesen Wahn zu bekämpfen. Tertullian sagt dagegen in seinem Buche über die Buße Cap. 6.: „Wie thöricht, wie unrecht ist es, die Buße nicht zu erfüllen, und doch die Sündenvergebung zu erwarten, das heißt: den Preis nicht bezahlen und doch die Hand nach der Waare ausstrecken, denn es hat dem Herrn gefallen, an diesen Preis die Sündenvergebung zu knüpfen. Wenn also Diejenigen, welche etwas verkaufen, zuerst die Geldmünzen, für die sie die Waare zugesagt haben, untersuchen, ob sie nicht zerrieben, nicht zerschabt, nicht unecht seyn, so meinen wir auch, daß

der Herr zuerst eine Prüfung der Buße vornimmt, da er uns eine so köstliche Waare, das ewige Leben, überlassen will. Die göttliche Gnade, die Sündenvergebung bleibt denen, welche zur Taufe kommen wollen, unbeschadet; aber wir müssen auch das Unsre thun, um zur Erlangung derselben fähig zu werden. Du kannst zwar leicht die Taufe erschleichen, und den, dessen Sache es ist, sie dir zu ertheilen, durch deine Betheuerungen täuschen. Aber Gott wacht über seinem Schatze, und läßt ihn durch keine Unwürdige erschleichen. Mit welcher Finsterniß Du auch deine Werke umhüllen mögest, so ist Gott ein Licht. Manche aber denken so [1]), als ob Gott auch den Unwürdigen halten müsse, was er einmal ihnen gelobt hat, und sie machen aus seiner freien Gnade eine Dienstbarkeit." Mit Recht beruft sich Tertullian auf die Erfahrung, daß bei denen, die in solchem Sinne zur Taufe gekommen waren, sich denn daher die Würkungen des Christenthums nicht offenbaren konnten, und daß Solche, da sie ihr Haus auf Sand gebaut hatten, oft wieder abfielen. Gegen Solche bemerkt Origenes, daß aller Nutzen der Taufe von der Gesinnung dessen, der die Taufe empfange, abhänge, daß dieser nur dem, welcher mit wahrer Buße komme, zu Theil werde, daß hingegen demjenigen, bei welchem eine solche nicht statt finde, die Taufe nur zur Verdammniß gereiche, daß der die Taufe begleitende Geist der Erneuerung daher nicht Allen zu Theil

1) Ganz wie jene Juden voll fleischlichen Hochmuths, welche Paulus in seinem Briefe an die Römer bekämpft, welche meinten, daß Gott sie, als die geborene Erben seines Reichs, nimmer von demselben ausstoßen könne.

werde [1]). Um gegen den Wahn solcher Scheinchristen zu verwahren, setzte Cyprian in seiner Sammlung biblischer Beweisstellen für einen Layen, (libri testimoniorum) nachdem er den Satz hingestellt, daß Keiner zum Reich Gottes gelangen könne, wenn er nicht getauft und wiedergeboren sey, hinzu: es sey noch nichts, getauft zu seyn und das Abendmahl zu empfangen, wenn Einer nicht in Wandel und Werken sich gebessert zeige [2]), und die neutestamentlichen Stellen, welche er dabei anführt, sind recht geeignet, um das Nichtige eines solchen Scheinchristenthums zu zeigen: 1 Corinth. 9, 24. Matth. 3, 10. 5, 16. 7, 22. Philipp. 2, 15., und sodann sagt er noch: „Auch der Getaufte könne die empfangene Gnade verlieren, wenn er nicht im Stande der Sündenreinheit bleibe," und er führt zum Beleg die warnenden Bibelstellen an: Joh. 5, 14. 1 Cor. 3, 17. 2 Chronik. 15, 2.

Man muß allerdings sagen, daß, so sehr es sich auch die Kirchenlehrer angelegen seyn ließen, diesen dem christlichen Leben so nachtheiligen Wahn zu bekämpfen, doch die praktisch nachtheilige Folge jener Verwechselung des Inwendigen und Aeußerlichen in der Lehre von der Kirche und von den Sakramenten sich hier zeigte, worin jener Wahn eine Stütze und einen Anschließungspunkt finden konnte. Deshalb ist es so praktisch wichtig, daß die Religionslehren durch klare Begriffsentwickelung gegen den Mißverstand, den der fleischliche Sinn des Menschen ohnehin von selbst sich zu bilden geneigt ist, gesichert werden.

1) T. VI. Joh. c. 17.

2) L. III. 25, 26. Parum esse baptizari et eucharistiam accipere, nisi quis factis et opere proficiat.

Wie nun die Einen aus dem Aeußerlichen ohne das Inwendige in der Religion sich eine Stütze des Sündendienstes machten, dem sie nicht entsagen wollten, so trösteten sich Andere mit dem Scheine eines Inwendigen, welches ohne das Aeußere bestehn könne, „Gott habe genug, wenn er nur in Herz und Seele verehrt werde, wenn auch (vermöge der menschlichen Schwäche) in Rücksicht der Werke weniger geschehe.“ „Das heißt — sagt Tertullian in frommem Unwillen — sündigen unbeschadet der Gottesfurcht und des Glaubens; nun so mögen Solche auch unbeschadet der Sündenvergebung verdammt werden!“ [1])

Es gehörte zu dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums, daß es durch die fleischliche Denkart hindurch den Weg zu den Herzen der Menschen finden, und diese nach und nach vom Fleischlichen in's Geistliche umbilden konnte, indem es auf den innersten Grund der menschlichen Natur einwürkte, und durch Mittheilung eines göttlichen Lebensprincips eine Umwandlung hervorbrachte, deren Folgen, in Beziehung auf das ganze geistige und sittliche Leben, sich erst nach und nach in ihrem ganzen Umfange entwickeln konnten. Man muß sich daher wohl hüten in Rücksicht derjenigen Menschen dieser Zeit, welche den neuen, überschwenglichen Geist in die aus ihrer früheren fleischlichen Bildung und Denkweise ihnen noch anklebenden Form aufnahmen, nach manchen bei ihnen noch vorhandenen rohen Begriffen, von welchen sie erst nach und nach durch die Vergeistigung ihrer ganzen Denkart frei gemacht werden konnten, über das, was sie in ihrem innern Leben hatten,

1) Tertullian. de poenitentia. c. 5.

abzuurtheilen. Auch in dieser Hinsicht konnte oft das große Wort des Apostels seine Anwendung finden, daß der göttliche Schatz in irdischen Gefäßen aufgenommen und in solchen eine Zeit lang bewahrt wurde, auf daß die überschwengliche Kraft sey Gottes und nicht von den Menschen. Es ist darum ein sehr oberflächliches und ungerechtes Urtheil, wenn man über die Menschen, welche sich von Gott und göttlichen Dingen, von dem Reiche Gottes abenteuerliche Bilder machten, gleich aburtheilt, daß sie nichts vom christlichen Leben in sich gehabt hätten. Indessen, wenn Menschen dieser Art, die durch irgend eine äußere oder innere Anregung zum Glauben waren geführt worden, doch dem Geiste Christi sich nicht hingaben, daß er seine neue Schöpfung in ihnen durchführen konnte; wenn sie den fleischlichen Christus ihrer Einbildung hartnäckig festhielten, und bei ihm nur das Fleischliche, obgleich nicht für die Gegenwart, sondern nur für die Zukunft suchten; wenn sie nicht solche werden wollten, welche zwar Christus einst nur gekannt hatten dem Fleische nach, aber ihn nun nicht mehr so kannten, dann gehörten sie zu denen, bei welchen der ausgestreuete Samen unter die Dornen fiel, und die Dornen wuchsen auf und erstickten ihn; sie hatten das Wort gehört und aufgenommen, aber ihr fleischlicher Sinn, von dem sie sich nicht lossagen wollten, erstickte das Wort, so, daß es keine Frucht bringen konnte. Wenn ihnen auch selbst die Erwartung einer fleischlichen Glückseligkeit in entfernter Zukunft, von der sie sich mit schwärmender Einbildungskraft den fleischlichen Sinn entzückende Bilder entwarfen, die Kraft gab, die Lüste des Augenblickes zu verleugnen, selbst Martern zu tragen und dem Tode entgegenzuge-

hen; so konnten sie doch dabei von dem Wesen der neuen Geburt, durch die man allein in das Gottesreich eingehen kann, noch fern seyn; der Geist der verklärenden Liebe, der das wesentliche Merkmal der Jüngerschaft Christi ist, und der, wo auch noch irdischer Schlacken anklebt, in solchen Offenbarungen, die wenigstens dem geistlichen Auge unverkennbar sind, hervortritt, konnte in diesem Leben zu ihren Herzen noch keinen Zugang gewonnen haben.

Wir müssen demnach wohl Acht haben, daß wir auch in dieser ersten Zeit der Kirche kein im eigentlichen Sinne goldenes Zeitalter der Reinheit, daß wir nicht in der sichtbaren Kirche eine Gemeinde, die herrlich sey, die nicht habe einen Flecken oder Runzel [1]), oder deß etwas, zu finden erwarten, daß wir aber auch nicht über den ihr anklebenden Flecken ihre durchstrahlende himmlische Schönheit verkennen. Wenn man nur auf das Eine oder das Andre sieht, läßt sich leicht das Bild zu einem verschönernden Ideal oder zu einer entstellenden Carrikatur ausmalen; aber die

---

1) Die Apologeten selbst leugnen nicht, daß es unter dem Namen der Christen Solche gebe, welche durch ihr Leben das Wesen des Christenthums verleugneten, und die Heiden veranlaßten, dasselbe zu verlästern, nur erklären sie, daß diese von den Christengemeinden nicht als Christen anerkannt würden, nur fordern sie die Heiden auf, Alle nach ihrem Leben zu richten, und das sittlich Strafbare, wo sie es fänden, als solches zu strafen. So Justin M., so Tertullianus (ad Nationes L. I. c. 5.). Der letztere sagt: „Wenn ihr sprecht: die Christen sind von Seiten der Habsucht, der Schwelgerei, der Unredlichkeit die Schlechtesten; so werden wir nicht leugnen, daß Einige von der Art seyen, auch an dem reinsten Körper muß wohl ein Muttermal aufsprossen."

unbefangene Beobachtung und die unbefangene Darstellung nach dieser Beobachtung bewahrt vor beiden Verirrungen.

Was der Herr selbst in seiner Abschiedsunterredung mit seinen Jüngern als das Merkmal angegeben, an welchem man seine Jünger stets sollte erkennen können, das Merkmal ihrer Gemeinschaft mit ihm und dem himmlischen Vater, das Merkmal seiner unter ihnen wohnenden Herrlichkeit, — daß sie Liebe unter einander hätten, — dies war auch das hervorstechende, selbst den Heiden auffallende Merkmal der ersten christlichen Gemeinschaft. Die Namen „Bruder" und „Schwester," welche die Christen einander gegenseitig beilegten, waren nicht wesenlose Namen, der Bruderkuß, welcher Jedem bei seiner Aufnahme in die christliche Gemeinde, nach der Taufe, von den Christen, in deren engere Gemeinschaft er eintrat, gegeben wurde, welchen die Mitglieder einer Gemeinde vor der Communionfeier einander ertheilten, mit welchem jeder Christ dem andern, wenn er ihn auch zum erstenmal sah, begrüßte, er war nicht eine leere Förmlichkeit [1]), sondern alles dies war ursprünglich Ausdruck der christ-

1) Es leuchtet freilich Jedem, der die menschliche Natur kennt, ein, daß sich dieses von keiner Sache und für keine Zeit ohne alle Einschränkung sagen läßt. Was ursprünglich nur reiner Ausdruck der Herzensempfindung war und das bei Vielen bleibt, kann doch bei Andern zur nachgemachten Gebärde werden, und sie können in ihrer Selbsttäuschung meinen, dadurch bei sich den ihnen fehlenden Geist, der sich nicht nachmachen läßt, zu ersetzen. So klagt Clemens von Alexandria, daß es zu seiner Zeit Manche gab, welche mit dem christlichen Bruderkusse Prunk trieben, dadurch unnöthiger Weise den Heiden manchen Anstoß gaben, und welche das Wesen der Bruderliebe in dem

christlichen Empfindung, Bezeichnung des Verhältnisses, in welchem sich die Christen zu einander betrachteten. Dies war es ja, wie wir oben zu bemerken Gelegenheit hatten, was den Heiden, in einem Zeitalter kalter Selbstsucht, so sehr auffiel, Menschen aus verschiedenen Gegenden, Ständen, Verhältnissen, Bildungsstufen in so inniger Verbindung mit einander zu sehen; wahrzunehmen, daß der Fremde, der in einer Stadt ankam, und durch seine epistola formata sich den Christen in derselben als unverdächtigen Bruder kenntlich machte, sogleich bei den persönlich Unbekannten alle brüderliche Theilnahme und Unterstützung fand.

Die Sorge für die Ernährung und Pflege der Fremden, Armen, Kranken, der Greise, Wittwen und Waisen, der um des Glaubens willen Gefangenen, lag der ganzen Gemeinde ob; dies war einer der Hauptzwecke, zu welchem

---

dem Bruderkuß setzten. Er sagt in dieser Beziehung Paedagog. L. III. p. 256. 257.: „Die Liebe wird nicht nach dem Bruderkusse, sondern nach dem Wohlwollen geschätzt. Es giebt aber Manche, welche nichts weiter thun, als daß sie mit dem Bruderkusse die Gemeinden bestürmen, ohne doch die Liebe selbst im Innern zu haben. (οἱ δε οὐδεν ἀλλ' ἢ φιλήματι καταψοφουσι τας ἐκκλησιας, το φιλουν ἐνδον οὐκ ἐχοντες αὐτο). Dies hat auch schlimmen Argwohn und Lästerungen verbreitet, daß man den Bruderkuß, der im Verborgenen seyn sollte, auf unverschämte Weise öffentlich macht. Aber auch die Begrüßungen derer, die uns theuer sind, auf den Straßen, so daß man den Heiden sich zeigen will, haben nicht den geringsten Werth. Denn wenn es recht ist, in der Kammer, im Verborgenen zu Gott zu beten, so folgt daraus, daß wir auch dem Nächsten im Verborgenen, im Inwendigen unsre Liebe erweisen, indem wir uns in die Zeit schicken, denn wir sind das Salz der Erde."

die Sammlung freiwilliger Beiträge bei den gottesdienstlichen Zusammenkünften angestellt wurde, und die Liebe der Einzelnen wetteiferte hierin noch überdies. Wie dies besonders als die Sache der christlichen Hausfrau betrachtet wurde, sieht man daraus, daß Tertullian, indem er die Nachtheile einer zwischen einer Christin und einem Heiden geschlossenen Ehe schildert, besonders auch dies hervorhebt, daß die Christin in demjenigen werde gehindert werden, was man zu dem gewöhnlichen Geschäftskreise einer christlichen Hausfrau zu rechnen pflegte. „Welcher Heide, — sagt er, — wird seine Frau zum Besuch der Brüder von Straße zu Straße in den fremden — und zwar auch in den ärmsten — Hütten umhergehen lassen? Wer wird sie in den Kerker sich schleichen lassen, um die Fesseln des Märtyrers zu küssen? Kommt ein fremder Bruder an, welche Aufnahme wird er in dem fremden [1]) Hause finden? Soll Einem etwas geschenkt werden, so sind Scheune und Keller verschlossen" [2]). Hingegen zählt er es zu den Freuden einer unter Christen geschlossenen Ehe, daß die Frau frei den Kranken besuchen, den Dürftigen unterstützen kann, daß sie sich bei ihrer Almosenvertheilung nicht zu ängstigen braucht. [3]).

So erstreckte sich die thätige Bruderliebe jeder Ge-

1) Es liegt nach Tertullians Sinn wahrscheinlich ein besonderer Nachdruck auf dem Worte „fremd," in aliena domo, das Haus, welches dem Christen ein fremdes ist, da das Haus einer Christin ihm kein fremdes seyn sollte.

2) Ad uxorem L. II, c. 4.

3) Loc. cit. c. 8. Libere aeger visitatur, indigens sustentatur, eleemosynae sine tormento.

meinde nicht allein auf das, was in ihrem eigenen Bezirke vorfiel, sondern auch auf die Bedürfnisse der Gemeinden in fernen Gegenden. Bei dringenden Veranlassungen dieser Art stellten die Bischöfe noch besondere Collekten an, sie setzten Fasttage an, damit das von der täglichen Kost Ersparte auch von den ärmeren Gemeindegliedern zu dem allgemeinen Bedürfnisse beigetragen werden konnte [1]). Wenn die Gemeinden der Provinzialstädte zu arm waren, um einer Noth abzuhelfen, wandten sie sich an die reichere Gemeinde der Metropolis. Es hatte sich zum Beispiel der Fall ereignet, daß Christen und Christinnen aus Numidien in die Gefangenschaft der angrenzenden Barbaren gerathen waren, und die numidischen Kirchen das genügende Lösegeld für dieselben zusammenzubringen nicht vermochten; sie wandten sich also an die reichere Gemeinde der großen nordafrikanischen Hauptstadt. Der Bischof Cyprianus von Carthago brachte schnell eine Collekte von mehr als vier tausend Thalern [2]) zu Stande, und übersandte diese Summe den numidischen Bischöfen mit einem Briefe, welcher die Empfindungen der christlichen Bruderliebe ausdrückt [3]): „Wer sollte nicht, — schreibt er ihnen, — in solchen Fällen Schmerz empfinden, oder wer sollte nicht den Schmerz seines Bruders wie seinen eigenen ansehn, da der Apostel Paulus sagt: „„So ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit,““ und an einer andern Stelle: „„Wer ist schwach,

1) Tertullian. de jejuniis c. 13. Episcopi universae plebi mandare jejunia assolent — industria stipium conferendarum.

2) Sestertia centum millia nummorum.

3) Ep. 60.

und ich werde nicht schwach?"" Deshalb müssen auch wir jetzt die Gefangenschaft unsrer Brüder wie unsre eigene ansehen, und den Schmerz der Gefahrleidenden müssen wir als unsern eigenen betrachten, da wir zu Einem Leibe mit einander verbunden sind, und nicht allein die Liebe, sondern auch die Religion muß uns antreiben und ermuntern, die Brüder, welche unsre Glieder sind, loszukaufen. Denn da der Apostel Paulus wiederum an einer andern Stelle (1 Corinth. 3, 16.) sagt: „„Wisset ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seyd, und daß der Geist Gottes in euch wohnt;"" so müßten wir, wenn auch die Liebe nicht hinreichen sollte, um uns anzutreiben, den Brüdern Hülfe zu leisten, doch in diesem Falle bedenken, daß es Tempel Gottes sind, welche die Gefangenschaft erleiden, und wir durften es nicht durch langes Zögern, mit Verachtung unseres Schmerzes, verschulden, daß die Tempel Gottes lange gefangen blieben. Denn da der Apostel Paulus sagt: „„Wie viele euer getauft sind, die haben Christum angezogen;"" so müssen wir in unsern gefangenen Brüdern Christum sehen, und wir müssen von der Gefangenschaft den loskaufen, welcher uns von der Gefahr des Todes losgekauft hat, auf daß der, welcher uns aus dem Schlunde des Satans gerettet hat, welcher jetzt selbst in uns bleibt und wohnt, aus den Händen der Barbaren befreit, und für eine Summe Geldes der losgekauft werde, welcher uns durch sein Blut und seinen Kreuzestod losgekauft hat; welcher dies einstweilen deshalb geschehn läßt, damit unser Glaube erprobt werde, ob ein Jeder das für den Andern thut, was er für sich selbst geschehen sehen möchte, wenn er bei den Barbaren gefangen gehalten würde. Denn wer, der des menschlichen

Gefühls und der Liebe eingedenk ist, sollte, wenn er Vater ist, es nicht so ansehen, als wenn seine Kinder dort wären; wer, wenn er Ehemann ist, sollte nicht mit dem Schmerz und der Scham des ehelichen Bandes gleichsam seine eigene Frau dort gefangen sehen? Wir wünschen zwar, daß in Zukunft nichts dergleichen geschehe, und daß unsere Brüder, durch die Allmacht des Herrn, vor dergleichen Gefahren bewahrt werden mögen. Wenn aber doch sich etwas der Art zutragen sollte, um die Liebe und den Glauben unserer Herzen zu erproben; so zögert ja nicht, uns dies durch einen Brief anzuzeigen, indem ihr überzeugt seyn könnet, daß alle unsere Brüder hier darum beten, daß dergleichen nicht wieder geschehe, daß sie aber freudig und reichlich helfen, wo dergleichen geschehen ist."

Was dieser Wohlthätigkeit das Gepräge des Christlichen mittheilte, konnte freilich nur die beseelende Gesinnung seyn, welche sich hier aussprach, wenn solche Werke nur aus der kindlichen Liebe und Dankbarkeit gegen den Erlöser, aus der brüderlichen Liebe gegen die Miterlöseten, hervorgingen, wenn mit Freudigkeit aus dem innern Drang der Liebe mitgetheilt wurde. Wenn man hingegen durch die Werke etwas verdienen wollte, wenn man ungern unter das Joch eines zwingenden Gesetzes sich beugte, so war es schon nicht mehr das Christliche, und die guten Werke, welche von selbst entsprossene Früchte des durch die Liebe thätigen Glaubens seyn sollten, waren einer vom Geiste der Liebe zum Erlöser noch nicht besiegten Selbstsucht, durch ein gebietendes, drohendes, versprechendes Gesetz nur abgenöthigt, sie konnten selbst Früchte einer — nur verfeinerten — Selbstsucht und Stützen der sündhaften Natur werden. An

und für sich war der alte Mensch stets geneigt sich solche Stützen zu suchen, und vom Inwendigen zum Aeußerlichen sich hinzuwenden, und sobald man einmal aus der steten Beziehung des ganzen christlichen Lebens auf den einzigen Grund des Glaubens und Vertrauens hinaustrat, sobald man einmal vergaß, daß das ganze Leben des Christen nichts Anders seyn sollte, als eine fortgehende Aneignung und Anwendung des Verdienstes Christi für die Menschheit, — die fortschreitende Offenbarung einer immer mehr die ganze Natur durchdringenden und verklärenden Gemeinschaft mit ihm — so war dieser Irrthum begründet. In dem dritten Jahrhundert sehen wir jene richtige evangelische Betrachtungsweise der Wohlthätigkeit, und diese unevangelische zuweilen neben einander auftreten, wie in der Schrift, welche Cyprian verfaßte, um die Christen, unter denen Manche während des langen irdischen Friedens in der Bruderliebe erkaltet waren, zur Ausübung derselben zu ermuntern (de opere et eleemosynis). Schön sagt Cyprian zu dem Hausvater, der aufgefordert zur Wohlthätigkeit mit der Sorge für zahlreiche Kinder sich entschuldigt: „Suche für deine Söhne einen andern Vater, als den sterblichen und ohnmächtigen, den, welcher ein ewiger und allmächtiger Vater geistlicher Kinder ist. Er sey der Vormund und Fürsorger deiner Kinder; Er, mit seiner göttlichen Majestät, ihr Beschützer gegen alles Unrecht in der Welt. Du, der du mehr nach dem irdischen, als nach dem himmlischen Erbtheil trachtest, deine Söhne mehr dem Satan als Christo zu empfehlen suchst, du begehst eine zwiefache Sünde, daß du deinen Kindern nicht die Hülfe des himmlischen Vaters be-

reitest, und daß du sie das irdische Erbtheil mehr als Christum lieben lehrst."

Bei öffentlichen Unglücksfällen zeigte sich in den großen Städten der Gegensatz zwischen heidnischer Selbstsucht und Feigheit, und christlicher Bruderliebe und bereitwilliger Aufopferung. Mögen wir den Bischof Dionysius von Alexandria diesen Gegensatz, wie er in dem verschiedenen Betragen der Christen und der Heiden bei einer wüthenden Seuche unter der Regierung des Kaisers Gallien in jener großen Hauptstadt sich darstellte, schildern lassen: „Jene Seuche erschien den Heiden als das Allerfurchtbarste, was keine Hoffnung übrig ließ; uns aber nicht so, sondern als eine besondere Prüfung und Uebung. Die meisten unserer Brüder schonten ihrer selbst nicht in der Fülle der Bruderliebe, sie sorgten nur gegenseitig für einander, und da sie, ohne sich zu verwahren, die Kranken pflegten, ihnen bereitwillig um Christi willen dienten, gaben sie freudig mit ihnen das Leben hin. Viele starben, nachdem sie Andere durch ihre Fürsorge von der Krankheit wieder hergestellt hatten. Die Besten unter den Brüdern bei uns, manche Presbyteren, Diakonen und Ausgezeichnete unter den Layen, endeten ihr Leben auf solche Weise, so daß ein solcher Tod, der die Frucht großer Frömmigkeit und kräftigen Glaubens ist, einem Märtyrertode nicht nachzustehen scheint. Manche, welche die Leiber christlicher Brüder auf ihre Hände und in ihren Schoß nahmen, ihnen Mund und Augen schlossen, sie mit aller Sorgfalt bestatteten, folgten ihnen nachher im Tode nach. Bei den Heiden aber Alles ganz anders: Diejenigen, welche krank zu werden anfingen, verstießen sie, sie

flohen von den Theuersten hinweg, die Halbtodten warfen sie auf die Straßen, sie ließen die Todten unbegraben liegen, indem sie der Ansteckung ausweichen wollten, der sie doch durch alle mögliche Anstrengungen nicht leicht entgehen konnten" [1]).

Auf ähnliche Weise ließen die Christen zu Carthago das Licht ihres von der Liebe beseelten Wandels leuchten vor der Heidenwelt bei der Seuche, welche etwas früher, unter dem Kaiser Gallus, im nördlichen Afrika wüthete. Die Heiden verließen aus Feigheit die Kranken und Sterbenden, die Straßen waren voll der Leichname, welche Keiner zu bestatten wagte, nur die Habsucht siegte über die Todesfurcht; verderbte Menschen suchten aus dem Unglücke anderer Beute zu machen; die Heiden klagten indeß die Christen, die Feinde der Götter, als Ursache dieses Unglücks an, statt durch dasselbige zum Bewußtseyn ihrer eigenen Schuld und Verderbniß gebracht zu werden [2]). Cyprian aber forderte seine Gemeinde auf [3]), in jener verheerenden Seuche eine Prüfung der Gesinnung zu erblicken. „Wie nothwendig ist es, meine theuersten Brüder, — sagte er zu ihnen — daß diese Seuche, welche Tod und Verderben bringend erscheint, die Gemüther der Menschen erprobe? Ob die Gesunden den Kranken dienen, ob die Verwandten zu einander zärtliche Liebe tragen, ob die Herren sich ihrer kranken Knechte annehmen?" Daß die Christen aber einander gegenseitige Bruderliebe erwiesen, war einem dem

1) Euseb. Lib. VII. c. 22.

2) Cyprian. ad Demetrianum.

3) Lib. de mortalitate.

himmlischen Vorbilde des großen Hirten nachwandelnden Bischof noch nicht genug. Er versammelte seine Gemeinde und sprach zu ihnen: „Wenn wir nur den Unseren Gutes erweisen, thun wir nicht mehr als Zöllner und Heiden. Sind wir aber Kinder des Gottes, der seine Sonne leuchten läßt, und seinen Regen ergießt über Gerechte und Ungerechte, der seine Gaben und Segnungen nicht bloß über die Seinen, sondern auch über diejenigen, welche durch ihre Gesinnung fern von ihm sind, verbreitet; so müssen wir dies durch die That beweisen, indem wir vollkommen zu seyn trachten, wie unser himmlischer Vater, indem wir segnen, die uns fluchen, Gutes thun denen, die uns verfolgen." Durch seine väterlichen Worte ermuntert, theilten sich die Gemeindeglieder schnell in das Werk, die Reichen gaben Geld her, die Armen ihre Leibeskraft, und in kurzer Zeit waren die die Straßen erfüllenden Leichname bestattet, und die Stadt war aus der Gefahr einer allgemeinen Verpestung gerettet.

Es zeigte sich der eigenthümliche Geist des Christenthums stets darin, daß es in dem neuen Gehorsam den richtigen geraden Weg finden ließ mitten durch die Gegensätze, zu denen, von der einen oder der anderen Seite, die Gemüthsart des natürlichen Menschen, je nachdem mehr eine Neigung zu trägem Genusse, oder mehr ein wildes Thätigkeitsfeuer in derselben vorherrscht, sich zu verirren pflegt. So finden wir in dem Leben oft die beiden Gegensätze einer dem Menschen mehr als Gott die Ehre gebenden Feigheit, welche das göttliche Recht und die Würde der menschlichen Natur einer irdischen, gebietenden Macht aufopfert, und eines wilden Trotzes gegen die bestehende mensch-

liche Ordnung. Das Christenthum heiligte alle bestehenden menschlichen Ordnungen, insofern darin nichts mit dem Gesetze Gottes Streitendes war; es ließ seine echten Bekenner in vorhandene Einrichtungen und Gesetze, auch solche, die ihnen lästig waren, mit Ergebung und Selbstverleugnung eingehen. Der Geist der Liebe zu dem Gott, von dem zuletzt alle irdische Gewalt und Ordnung herrührt, zu dessen Verherrlichung sie in den mit Seinem Gesetze nicht streitenden Dingen den Menschen unterthan seyn sollten, der Geist der Liebe zu dem Nächsten, die sie durch solchen Gehorsam für den Herrn zu gewinnen suchten, ließ sie mit Freudigkeit dieses Joch tragen, und das Bewußtseyn der Freiheit ihres dem Himmel angehörenden inwendigen Menschen ließ sie in dem Joch kein Joch mehr sehen; der Hinblick auf den, um dessen Willen sie Alles thaten, flößte ihnen gewissenhaften Gehorsam auch da ein, wo sie kein menschliches Auge wahrnehmen konnte, wenn Menschenfurcht nur zum Schein gehorchte. Derselbe Geist des Christenthums, der den Menschen um Gottes Willen gehorchen lehrte, lehrte aber auch Gott mehr gehorchen als den Menschen, alle Rücksichten aufopfern, Gut und Leben verachten, wo von menschlicher Macht ein Gehorsam wider Gottes Gesetz und Ordnung verlangt wurde; hier zeigte sich in den Christen der wahre Geist der Freiheit, gegen den kein Despotismus etwas ausrichten konnte. Der erste Abschnitt dieser Geschichte gab uns schon Gelegenheit, die Würkungen des christlichen Geistes nach diesen beiden Richtungen hin zu beobachten. In diesem Sinne sagt Justin M. Apolog. II.: „Zölle und Abgaben suchen wir überall vor allen Andern den von euch dazu Verordneten zu entrichten, wie wir es

von ihm gelernt haben, Matth. 22, 21. Daher beten wir Gott allein an, euch aber dienen wir freudig, in Rücksicht alles Uebrigen, indem wir euch als Beherrscher der Menschen anerkennen." Tertullian konnte sich darauf berufen, daß, was der Staat an Tempeleinkünften durch die Ausbreitung des Christenthums verliere, leicht aufgewogen werde durch das, was er in Rücksicht der Zölle und Abgaben gewinne, wenn man die Redlichkeit der Christen mit der gewöhnlichen Art der falschen Angaben, bei Entrichtung derselben, vergleiche [1]). Er giebt jenem eben angeführten Ausspruche des Herrn, Matth. 22, 21., welchen die Christen, als Regel für das tägliche Leben, im Munde und im Herzen zu führen pflegten, im Gegensatze gegen solche, welche denselben, nach seiner Meinung, auf eine zu weite und unbestimmte Weise anwandten, die Auslegung: „Das Bild des Kaisers, welches auf der Münze ist, werde dem Kaiser, und das Bild Gottes, welches in dem Menschen ist, werde Gott gegeben, daher du dem Kaiser zwar das Geld, dich selbst aber Gott geben sollst, denn was wird für Gott noch übrig bleiben, wenn Alles dem Kaiser gehört?" [2])

Die Grundsätze, nach denen man hier handeln sollte, ließen sich in der Theorie leicht aufstellen, konnten leicht aus der heiligen Schrift und aus dem Wesen des Christenthums abgeleitet werden, in Rücksicht der Theorie waren daher alle Christen mit einander einverstanden; aber schwieri-

---

1) Apologet. c. 42. si ineatur (ratio), quantum vectigalibus pereat fraude et mendacio vestrarum professionum.

2) De idololatria c. 15.

ger war die Anwendung dieser Grundsätze auf einzelne Fälle, wie hier überall die Grenze zwischen dem, was des Kaisers, und dem, was Gottes ist, zu ziehen sey, welche Dinge man als für die Religion gleichgültig betrachten dürfe, welche nicht? Die heidnische Religion war ja in das ganze bürgerliche und gesellschaftliche Leben so eng verflochten, daß sich das bloß Bürgerliche und Gesellschaftliche von dem Religiösen nicht immer leicht sondern ließ. Manches war von einem religiösen Ursprunge ausgegangen, aber der Zusammenhang mit der Religion war bei Manchem längst vergessen worden, etwa nur dem gelehrten Alterthumskenner offenbar, in dem Volksbewußtseyn längst zurückgetreten [1]. Es frug sich hier: darf man solche Dinge als etwas an und für sich Gleichgültiges mitmachen, darf und muß man in solchen Dingen dem bloß bürgerlichen, gesellschaftlichen Gebrauche folgen, oder muß man, wegen der Verbindung solcher Dinge mit dem Heidenthum, alle andere Rücksichten bei Seite setzen?

Ferner sollte das Christenthum, seiner Natur nach, ein Strafgericht über alles Ungöttliche mit sich führen, hingegen alle rein menschlichen Verhältnisse und Einrichtungen sich aneignen, sie nicht umstoßen, sondern sie heiligen und verklären. Aber es konnte in einzelnen Fällen die Frage entstehn, was ist rein menschlich, und was kann daher auch

1) Man kann zum Beispiele vergleichen, was Tertullian und Clemens von Alexandria aus dem Schatze ihrer Gelehrsamkeit, und nach dem Vorgange heidnischer Literatoren über die religiöse Bedeutung und Beziehung der Bekränzungen sagten, — Dinge, an die gewiß im gewöhnlichen Leben so leicht Keiner dachte.

in die Verbindung mit dem Christenthum aufgenommen werden, was hingegen ist erst aus dem Verderbniß der menschlichen Natur hervorgegangen, was daher seinem Wesen nach ungöttlich ist, und von dem Christenthum durchaus ausgestoßen werden muß? Da das Christenthum als der neue Sauerteig in der alten Welt erschien, — eine neue Schöpfung in einer alten, die aus einem ganz anderen Lebensgeist geworden war, hervorbringen sollte; konnte desto eher die Frage entstehn: was von dem schon Vorhandenen braucht nur umgebildet und verklärt, was muß durchaus zerstört werden? Es konnte Manches in dem schon einmal Vorhandenen geben, das in der Richtung, die es einmal in der verderbten Welt genommen hatte, mit dem Wesen des Christenthums durchaus zu streiten schien, das aber durch eine andere Richtung, eine andere Art des Gebrauchs sich wohl mit dem Christenthum in Uebereinstimmung bringen ließ. Da konnten nun die Einen mit dem Mißbrauch auch den möglichen guten Gebrauch verdammen, die Andern mit dem möglichen guten Gebrauch auch den vorhandenen Mißbrauch gut heißen.

Endlich konnte es manche Einrichtungen geben, welche zwar unter dem Einflusse des Christenthums auf die Lebensverhältnisse sich nimmer gebildet haben würden, welche dem reinen Christenthum allerdings fremdartig waren; aber sich doch, unter dem Einflusse des christlichen Geistes, auf eine solche Weise gestalten und anwenden ließen, daß nichts dem Wesen des Christenthums durchaus Widerstreitendes mehr darin vorhanden war. Das Christenthum, welches überall keine gewaltsame, äußerlich erschütternde Umwälzungen hervorbrachte, sondern von innen heraus Alles umbildend ver-

besserte, konnte nun auch hier, zur Vermeidung größerer Uebel, und um nicht aus dem eigenthümlichen Kreise seiner geistlichen Würksamkeit hinauszutreten, das Vorhandene noch eine Zeit lang so bestehen lassen, damit zuerst der alten zu dem Geiste des Christenthums nicht wohl passenden Form ein neuer Geist mitgetheilt, dann, wenn durch den Einfluß des Christenthums die Menschheit so weit gereift war, jene Form selbst fallen, Alles neu werden sollte.

In solchen Fällen konnte daher nun bei aller Uebereinstimmung in den Grundsätzen, in Rücksicht der Anwendung derselben, ein Streit unter den Christen entstehen, je nachdem verschiedene Standpunkte, verschiedene Gemüthsrichtungen die Verhältnisse verschieden ansehen ließen, ähnliche Streitigkeiten, wie nachher öfter bei den Missionen unter fremden Völkern, bei der Organisation neuer Kirchen, bei den Verhandlungen über ἀδιαφορα (Mitteldinge) zu verschiedenen Zeiten, wieder entstanden sind. Es konnte hier, von der einen oder von der andern Seite, in der zu laxen Anbequemung oder in dem zu schroffen Abstoßen zu weit gegangen werden. Die Wenigen abgerechnet, welche in der echten evangelischen Freiheit schon weiter gediehen waren, welche mit der Tiefe des christlichen Ernstes wissenschaftliche Besonnenheit und Klarheit verbanden, waren im Ganzen gerade die Echteren unter den Christen mehr zu dem Letzteren, als zu dem Ersteren geneigt, lieber wollten sie Manches von dem wegwerfen, — was sie früherhin als Heiden zum Dienste der Sünde oder der Lüge gebraucht hatten, was aber auch anders gebraucht werden konnte, — als heidnisches Verderben mit aufnehmen, gern ließen sie

Alles fahren, was ihnen in der Umgebung der Sünde oder des Heidenthums entgegentrat, sie wollten lieber zu viel thun, als dem Christenthum, das ihnen ihr Kleinod, die Perle für die sie gern Alles zu verkaufen bereit waren, etwas vergeben; wie es überhaupt natürlich ist, daß der Mensch in der ersten Gluth der Bekehrung, in dem ersten Feuer der Liebe, wenn es ein echtes ist, eher dazu geneigt ist, alles Weltliche schroff abzustoßen, als es mit zu laxer Anbequemung sich anzueignen. Die Eine Parthei berief sich darauf, daß man dem Kaiser geben müsse, was des Kaisers sey, daß man in Dingen der bürgerlichen Ordnung den bestehenden Gesetzen gehorchen müsse, daß man nicht umsonst den Heiden Anstoß, und ihnen keine Veranlassung geben müsse, den Namen Gottes zu verlästern, daß man Allen alles werden müsse, um Alle für das Evangelium zu gewinnen. Die andere Parthei konnte nicht leugnen, daß alles dies Grundsatz der Schrift sey, aber — sagten sie — wenn wir alles äußerlich Irdische als dem Kaiser gehörend betrachten, so muß doch unser ganzes Herz und Leben Gott angehören. Das, was des Kaisers ist, darf mit dem, was Gottes ist, nie im Streit seyn. Wenn es so unbedingt gelten soll, daß wir den Heiden keine Gelegenheit geben sollen, den Christennamen zu verlästern, so müssen wir das ganze Christenthum abthun. Mögen sie uns immer verlästern, wenn wir ihnen nur nicht durch unchristliche Handlungsweise Veranlassung dazu geben, wenn sie nur das Christliche an uns verlästern. Wohl sollen wir, auf die rechte Weise, Allen alles werden, aber nicht so, daß wir den Weltlichen Weltliche werden, denn es heißt auch: „Wenn ich

den Menschen noch gefällig wäre, so wäre ich Christi Knecht nicht" [1]). Man sieht wohl: jede dieser beiden Partheien hatte in den Grundsätzen, die sie geltend machte, Recht, es kam nur darauf an, zu entscheiden, wo diese Grundsätze ihre rechte Anwendung fanden?

Wer ein solches Gewerbe trieb, das den allgemein anerkannten christlichen Grundsätzen zuwider war, wurde nicht eher zur Taufe zugelassen, als bis er dasselbe niederzulegen sich verpflichtete [2]). Er mußte ein neues Gewerbe, um sich Lebensunterhalt zu verdienen, anfangen, oder, wenn er dazu nicht im Stande war, wurde er in die Zahl der Kirchenarmen aufgenommen. Zu diesen Gewerben gehörten alle, welche auf irgend eine Weise mit dem Götzendienste in Verbindung standen, und zur Beförderung desselben beitragen konnten, wie Künstler und Handwerker, welche sich mit der Verfertigung oder Ausschmückung von Götzenbildern beschäftigten. Es gab wohl Manche, welche, indem sie ein solches Gewerbe zu ihrem Unterhalte fortsetzen wollten, sich damit entschuldigten, daß sie ja von der Verehrung der Götzen fern wären, daß sie die Götzenbilder nicht als Gegenstände der Religion, sondern nur als Gegenstände der Kunst betrachteten; aber gewiß gehörte in dieser Zeit eine besondere Kälte des religiösen Gefühls dazu, um so das Künst-

1) Tertullian. de idololatria.

2) Apostol. Constit. L. 8. c. 31. Auch das Concil zu Elvira can. 62.: „Si auriga et pantomimus credere voluerint, placuit, ut prius actibus suis renuntient et tunc demum suscipiantur, ita ut ulterius ad ea non revertantur. Qui si facere contra interdictum tentaverint, projiciantur ab ecclesia.

Künstlerische und Religiöse zu unterscheiden. Tertullian sagt dagegen in frommem Eifer [1]): „Ja wohl verehrest du die Götzen, wenn du machst, daß sie verehrt werden können. Zwar kein fremdes Opferthier bringst du ihnen dar; aber deinen eigenen Geist opferst du ihnen, dein Schweiß ist ihr Trankopfer, das Licht deiner Klugheit zündest du ihnen an.“ Ferner gehörten zu diesen Gewerben alle Arten von Sterndeutereien und Zauberkünsten, damals so herrschende und gewinnreiche Arten des Wahns oder Betruges.

Ein merkwürdiger Beweis davon, wie das menschliche und sittliche Gefühl durch die Macht der Erziehung und Gewohnheit zurückgedrängt, wie durch eine engherzig politische Richtung das allgemein Menschliche unterdrückt werden konnte, war die grausame Lust des römischen Volks an den blutigen Fechterspielen, die von Gebildetseynwollenden getheilt wurde, die selbst manche Gesetzgeber, Staatsmänner, die auf den Namen von Philosophen Anspruch machten, gut hießen und förderten. Aber die Gefühle der allgemeinen Menschenliebe, welche durch das Christenthum angeregt und belebt wurden, mußten sich von Anfang an gegen diese, durch die Gesetze und die unter den Römern im Ganzen herrschende Denkart gebilligte, Grausamkeit sträuben. Wer den Fechterspielen und Thiergefechten beiwohnte, wurde, nach dem herrschenden Grundsatze, von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Irenäus nennt es mit Abscheu als die äußerste Verleugnung des christlichen Wandels, wenn Einige (aus den wild schwärmerischen antinomistischen Sekten der Gnostiker) nicht einmal der Theil-

1) De idololatria. c. 6.

nahme an jenen blutigen Gott und Menschen verhaßten Schauspielen sich enthielten [1]). Indem Cyprian die Freude des Christen darüber verkündigt, daß er aus der verderbten Heidenwelt ausgeschieden, und indem er von dem Standpunkt des Christen auf dieselbe zurückblickt, sagt er [2]): „Wenn du deinen Blick auf die Städte wirfst, so triffst du auf eine Versammlung, welche trauriger ist als alle Einsamkeit. Ein Fechterspiel wird zugerüstet, damit das Blut die Lust grausamer Augen befriedige. Ein Mensch wird zum Vergnügen des Menschen getödtet, das Morden wird zur Kunst gemacht, das Verbrechen wird nicht allein ausgeübt, sondern sogar gelehrt.“ Tertullian sagt zu den Heiden, welche die Fechterspiele vertheidigten [3]), und wohl mit unter dies anführten, daß oft des Todes Schuldige zur Anstellung derselben gebraucht würden: „Es ist gut, wenn Schuldige bestraft werden, wer anders als ein Schuldiger kann dies leugnen? Und doch kann sich der Unschuldige über die Bestrafung seines Nächsten nicht freuen, da es vielmehr dem Unschuldigen zukommt, sich zu betrüben, wenn ein Mensch, Seines Gleichen, so schuldig geworden, daß er auf eine so grausame Weise hingerichtet wird. Wer bürgt mir aber dafür, daß immer die Schuldigen den wilden Thieren vorgeworfen zu werden, oder zu andern Todesstrafen verurtheilt werden, daß nicht auch die Unschuld Solches treffen sollte, durch die Rachsucht des Richters oder die Schwäche

1) Irenaeus L. I, c. 6.: ὡς μηδὲ της παρα θεῳ και ἀνθρωποις μεμισημενης της των θηριομαχων και μονομαχιας ἀνδροφονου θεας ἀπεχεσθαι ἐνιους αὐτων.

2) Ep. ad Donat.

3) De spectaculis c. 19.

des Vertheidigers, oder die Gewalt der Folter? Wenigstens kommen doch die Gladiatoren unschuldig zum Fechterspiele, um Opfer der öffentlichen Lust zu werden. Und was auch Diejenigen betrifft, welche zu den Fechterspielen verurtheilt werden, was ist das, daß die Strafe, welche zur Besserung der einer geringeren Vegehung Schuldigen dienen sollte, zum Ziele haben soll, sie zu Mördern zu machen?"

Aber nicht allein die Theilnahme an diesen grausamen Belustigungen, sondern auch an allen verschiedenen Arten der Schauspiele damaliger Zeit, den mimischen Spielen, den Komödien und Tragödien, den Wettfahrten und Wettrennen, alle Besuchung des Circus und des Theaters erschien den Christen als unvereinbar mit dem Wesen ihres Berufes. Bei der damaligen leidenschaftlichen Theaterlust, wie sie unter den Römern herrschte, gab sich Mancher eben dadurch, daß er sich ganz vom Theater zurückzog, als einen Christen zu erkennen [1]. Zum Theil wurden die Schauspiele als Gefolge des Götzendienstes betrachtet, vermöge des Ursprungs derselben aus dem heidnischen Cultus und ihrer Verbindung mit manchen heidnischen Festen. Zu den Aufzügen des Götzendienstes oder des Satansdienstes (der πομπη διαβολου), welchem die Christen durch die Verpflichtung, die sie bei dem Eintritt in die Reihe der Streiter des Gottesreichs leisteten, (das sacramentum militiae Christi) bei der Taufe entsagen mußten, rechnete man daher auch besonders diese Schauspiele. Sodann kam in

1) Tertullian. de spectaculis c. 24. Hinc vel maxime ethnici intelligunt factum Christianum de repudio spectaculorum.

manchen derselben viel mit dem sittlichen Gefühl und dem Anstand der Christen Unvereinbares vor, und wo dies auch nicht der Fall war, schien doch die stundenlange Beschäftigung mit dem Tande, — der unheilige Geist, der in diesen Versammlungen herrschte, — das wilde Toben der versammelten Menge zu dem heiligen Ernste des christlichen Priestercharakters nicht zu passen. Die Christen betrachteten sich ja als gottgeweihte Priester in ihrem ganzen Leben, als Tempel des heiligen Geistes; alles diesem Geiste, dem sie stets die Wohnung in ihren Herzen bereit halten sollten, Fremdartige mußte daher von ihnen fern gehalten werden. „Gott hat geboten — sagt Tertullian de spectaculis c. 15. — daß der heilige Geist als ein, seinem vorzüglichen Wesen nach zarter und sanfter Geist, mit Ruhe und Sanftmuth, mit Frieden und Stille behandelt werde, daß man ihn nicht durch Leidenschaft, Wuth, Zorn und Empfindungen heftigen Schmerzes beunruhigen solle. Wie kann ein solcher Geist mit den Schauspielen bestehn? Denn kein Schauspiel geht ohne heftige Gemüthserschütterung ab. Keiner denkt, wenn er in's Schauspiel geht, an etwas Anders als zu sehen und gesehen zu werden. Kann Einer wohl bei dem Geschrei des Schauspielers an den Ausspruch eines Propheten denken, unter den Melodieen eines Entmannten einen Psalm in seiner Seele führen; wenn uns alle Unkeuschheit verabscheuungswerth ist, wie sollten wir hören dürfen, was wir nicht reden dürfen, da wir wissen, daß sogar alle unnütze und possenhafte Reden von dem Herrn verdammt sind?" Matth. 12, 36. Ephes. 4, 29. 5, 4. So hatten die Christen stets bei der Beurtheilung aller Lebensverhält-

nisse die Richtschnur des göttlichen Wortes und das Wesen ihres Christenberufs vor Augen!

Dem Tertullian, — der freilich in aller Kunst eine die ursprüngliche von Gott geschaffene Natur verfälschende Lüge zu sehen geneigt war, — ihm erschien das ganze Schauspielwesen als eine Kunst der Verstellung und der Lüge: „Der Schöpfer der Wahrheit — sagt er l. c. 23. — liebt nichts Falsches, alle Erdichtung ist ihm Verfälschung; Der, welcher alle Heuchelei verdammt, wird Keinen, der Stimme, Geschlecht, Alter, Liebe, Zorn, Seufzer, Thränen erlügt, gut heißen."

Wenn schwache Gemüther, welche im Grunde den Besuch der Schauspiele für etwas Unchristliches hielten, sich doch durch die herrschende Sitte fortreißen ließen, sie zu besuchen, so konnten ihnen hier Dinge auffallen, welche das christliche Gefühl tief verwundeten, Gewissensbisse bei ihnen hervorbrachten, und auf eine für die Dauer nachtheilige Weise ihre Seelenruhe störten [1]). Andere fanden, nachdem sie sich ein- und das anderemal durch die Vergnügungssucht bewegen ließen, gegen die Stimme ihres christlichen Ge-

1) Beispiele bei Tertullian l. c. Cap. 26.: Eine Frau, die das Theater besuchte, kam in dem traurigen Zustande einer Dämonischkranken von dort zu Hause, und da man den bösen Geist in ihr beschwor, daß er gewagt die Seele einer Gläubigen einzunehmen, sprach er, oder die Kranke, die im Namen des bösen Geistes zu reden glaubte: „ich habe ganz Recht daran gethan, denn ich habe sie da, wo mein Reich ist, angetroffen." Eine andere hatte in der Nacht darauf, nachdem sie das Theater besucht, ein schreckliches Gesicht, und vielleicht war es eine Folge der Bestürzung, in die sie dadurch gerieth, daß sie fünf Tage nachher starb.

wissens, die Schauspiele zu besuchen, wieder Geschmack daran, und durch die leidenschaftliche Theaterlust wurden sie endlich nach und nach ganz wieder in's Heidenthum zurückgezogen [1]).

Die Heiden oder leichtfertige Christen pflegten den Ernstergesinnten zuzusetzen: warum sie doch von diesen öffentlichen Vergnügungen sich zurückzögen, solche äußerliche Augen- und Ohrenlust könne recht gut mit der Religion im Herzen bestehen, Gott werde nicht beleidigt durch das Vergnügen des Menschen, welches unbeschadet der Furcht und Ehre Gottes zu seiner Zeit und an seinem Orte zu genießen kein Verbrechen sey [2]). Wie Celsus, die Christen auffordernd, an den öffentlichen Festen Theil zu nehmen, zu ihnen sagt: „Gott ist der gemeinschaftliche Gott Aller, der Gute — Keines bedürftige, von dem aller Neid fern ist; was hindert also die noch so sehr ihm Geweihten, auch an den Volksfesten Theil zu nehmen" [3])? — So nimmt gewöhnlich die Kälte und Leichtfertigkeit des Weltsinnes, wenn sie dem tieferen, sittlichen Ernste entgegentritt, eine vornehm philosophisch thuende Miene an. — Tertullian antwortet darauf: „Es kommt aber eben darauf an, zu zeigen, wie diese Vergnügungen mit der wahren Religion und dem

---

1) Tertull. de spectac. c. 26. Quot documenta de his, qui cum diabolo apud spectaculo communicando a Domino exciderunt!

2) Tertullian. l. c. c. I.

3) Orig. c. Cels. Lib. VIII. c. 21.: ὁ γε μην θεος ἁπασι κοινος, ἀγαθος τε και ἀπροσδεης, και ἐξω φθονου. Τι οὐν κωλυει τους μαλιστα καθωσιωμενους αὐτῳ και των δημοτελων ἑορτων μεταλαμβανειν?

wahren Gehorsam gegen den wahren Gott nicht zusammenstimmen können."

Andere, welche, von der Tandlust angesteckt, dabei Gründe suchten, um ihr Gewissen als Christen zu beschwichtigen, beriefen sich darauf, daß doch zu den Schauspielen lauter Dinge gebraucht würden, welche zu den Gaben Gottes gehörten, welche er dem Menschen verliehen, daß er sie genießen solle. Auch könne man ja keine Stelle der Schrift nachweisen, wo die Schauspiele ausdrücklich verboten wären. Das Fahren (in Hinsicht der Wettfahrten) könne doch nichts Sündhaftes seyn, da Elias in einem Wagen gen Himmel gefahren. Musik und Tanz auf dem Theater könne nicht verboten seyn, da man Chöre, Saitenspiel, Cymbeln, Posaunen, Trompeten, Psalter und Harfen in der Schrift finde, und da man den König David vor der Bundeslade hüpfen und spielen sehe, (1 Chronik 16, 29.) und da der Apostel Paulus zur Ermahnung der Christen Vergleichungen von den Kampfspielen und vom Circus entlehne, Ephes. 6, 13. 2 Timoth. 4, 7. 8. Philipp. 3, 14. [1]). Tertullian sagt gegen diese Sophistik: „O wie klug doch die menschliche Unwissenheit im Argumentiren zu seyn meint, zumal wenn sie etwas dieser Art von den Freuden und Genüssen der Welt zu verlieren fürchtet!" Gegen das Erstere sagt er: „Freilich ist Alles Gottes Gabe; aber es kommt darauf an, zu welchem Zwecke die Dinge von Gott gegeben sind, wie sie dieser ihrer Bestimmung gemäß gebraucht werden sollen, was die ursprüngliche Schöpfung, und was der Mißbrauch der Sünde ist, ein großer Unterschied zwischen der ursprüng-

1) Die Schrift de spectaculis unter Cyprians Werken.

lichen Reinheit und zwischen der Verderbniß der Natur, zwischen dem Schöpfer und dem Verfälscher derselben." Gegen das Zweite sagt er: „Wenn auch kein ausdrückliches wörtliches Verbot der Schauspiele in der Schrift sich findet; so sind doch die allgemeinen Grundsätze in derselben enthalten, aus denen dieses Verbot von selbst folgt. Das, was gegen Fleisches- und Augenlust überhaupt gesagt ist, muß auch auf diese besondere Art der Lust angewandt werden. Wenn wir behaupten können, daß Wuth, Grausamkeit, Rohheit uns in der Schrift erlaubt sey, so mögen wir auf das Amphitheater gehen. Sind wir solche, wie wir uns nennen, so mögen wir uns des vergossenen Menschenblutes erfreuen." Gegen diejenigen, welche die Schrift auf die angegebene Weise verdrehten, sagt der Verfasser der Schrift über die Schauspiele in Cyprians Werken: „Ich kann mit Recht sagen, daß es für Solche besser wäre, die Schrift gar nicht zu kennen, als sie so zu lesen, denn die Worte und Beispiele, welche zur evangelischen Tugend zu ermahnen gesetzt sind, verdrehen sie zur Vertheidigung der Laster; denn es ist dies geschrieben, um unsern Eifer in den nützlichen Dingen desto mehr anzufeuern, wenn die Heiden in den unnützen Dingen so großen Eifer zeigen. Die Vernunft kann von selbst aus den in der Schrift vorgetragenen allgemeinen Wahrheiten die Folgerungen ableiten, welche von dieser selbst nicht ausdrücklich entwickelt sind [1]). Jeder gehe nur mit sich selbst zu Rathe, und jeder rede nur mit der Person, die er als Christ darstellen soll, und er wird nie etwas dem Christen Unziemendes thun,

1) Ratio docet, quae scriptura conticuit.

denn mehr Gewicht wird das Gewissen haben, das sich selbst und keinem andern verpflichtet ist" [1]).

Tertullian fordert die Christen auf, die wahren Geistesfreuden, welche ihnen durch den Glauben zu Theil geworden, mit jenen Scheinfreuden der heidnischen Welt zu vergleichen (Cap. 29.): „Sage mir doch, was anderes ist unser Verlangen, als was auch des Apostels Verlangen war, aus der Welt abzuscheiden und bei dem Herrn zu seyn. Da ist deine Freude, wohin dein Verlangen geht. Warum bist du aber so undankbar, daß du an so vielen und so großen Freuden, welche dir schon jetzt vom Herrn verliehen sind, nicht genug hast und sie nicht anerkennst? Denn was ist erfreulicher, als die Versöhnung mit Gott, deinem Vater und Herrn, als die Offenbarung der Wahrheit, die Erkenntniß des Irrthums, die Vergebung so vieler begangenen Sünden? Welche größere Freude als die Verachtung solcher Freuden, die Verachtung der ganzen Welt, als die wahre Freiheit, das reine Gewissen, das schuldlose Leben, den Tod nicht zu fürchten, daß du die Götter der Heidenwelt zu Boden treten kannst, daß du böse Geister austreiben, Krankheiten heilen, um Offenbarungen bitten kannst [2]). Das sind die Freuden, das sind die

1) Unusquisque cum persona professionis suae loquatur et nihil unquam indecorum geret. Plus enim ponderis habebit conscientia, quae nulli se alteri debebit, nisi sibi.

2) Bei dieser Zusammenstellung, in der sich das hohe Bewußtseyn, der hochherzige Christensinn dieser ersten christlichen Zeit ausspricht, ist doch auch neben dem allgemeinen christlichen Geiste zu bemerken, der besondere Geist des Tertullian, der auf einzelne hervorstechende Gnadengaben zu großes Gewicht zu legen, und nicht immer genug,

Schauspiele der Christen, heilige, ewige, die man nicht mit Geld bezahlt. Und von welcher Art ist das, was kein Auge gesehen, was kein Ohr vernommen hat, und was in keines Menschen Herz gekommen ist?" Und der Verfasser der angeführten Schrift in Cyprians Werken sagt: „Nie kann Menschenwerke bewundern, wer sich als Kind Gottes erkannt hat. Es stürzt sich hinab von dem Gipfel seines Adels, wer etwas anders als den Herrn bewundern kann. Der gläubige Christ lege sich mit allem Fleiße auf die heilige Schrift, und da wird er würdige Schauspiele des Glaubens finden, — hier Schauspiele, deren sich auch, wer das Augenlicht verloren hat, erfreuen kann."

Wenn schon das Zusehen bei diesen Schauspielen von den Christen verworfen wurde, mußte noch mehr das Gewerbe eines Schauspielers ihnen verboten seyn. Es hatte sich zur Zeit Cyprians in einer nordafrikanischen Kirche der Fall ereignet, daß ein Schauspieler als Christ fortfuhr, seinen Unterhalt sich dadurch zu erwerben, daß er Knaben in der Kunst, die er früher getrieben, unterrichtete. Der Bischof Cyprian wurde darüber gefragt, ob ein Solcher in der Kirchengemeinschaft geduldet werden könne, und er erklärte sich sehr stark dagegen: „Wenn schon 5 Mos. 22, 5. dem Manne verboten ist, Weiberkleider anzulegen, und über einen, der dies thut, der Fluch ausgesprochen wird [1]); um wie viel frevelhafter muß es denn erst

---

was Luk. 10, 20. und was 1 Corinth. 13, 1. gesagt ist, zu bedenken geneigt war.

1) Freilich irrte man oft sehr zu dieser Zeit, indem man einzelne Vorschriften der alt-testamentlichen Oekonomie, in welcher das Religiöse und das Politische so genau mit

erscheinen, den Mann durch eine unkeusche Kunst zu weibischen, unanständigen Gebärden zu bilden, Gottes Schöpfung durch Teufelskünste zu verfälschen." „Falls ein Solcher — setzt Cyprian hinzu — die Noth der Armuth zum Vorwand gebraucht, so kann ja seiner Noth unter den Uebrigen, welche die Kirche ernährt, abgeholfen werden, wenn er nur mit mäßigerer, aber unschuldiger Kost zufrieden ist. Er darf aber nicht glauben, es müsse von ihm durch einen Sold erkauft werden, daß er aufhöre zu sündigen, da er nicht für uns, sondern für sich selbst dies thut. Wenn die Kirche, bei der er lebte, zu arm sey, ihn zu ernähren, solle er nach Carthago kommen, hier könne er empfangen, was ihm zur Kost und zur Kleidung nothwendig ist, auf daß er nur nicht Andere, die außerhalb der Kirche sind, Verderbliches lehre, sondern selbst in der Kirche, was heilbringend ist, lerne" [1]).

Zu den dem Wesen des Christenthums fremdartigen Verhältnissen, welche dasselbe bei seiner ersten Verbreitung in der Welt vorfand, gehörte die Leibeigenschaft. Wie der natürliche Mensch, in welchem die Selbstsucht das Vor-

---

einander verflochten ist, unbedingt auf die christliche Kirche anwandte, ohne zu untersuchen, ob sie auch zu dem eigenthümlichen Geiste und Wesen der neutestamentlichen Oekonomie paßten, ob sie z. B. zu dem ewigen Gesetze gehörten, das durch das Evangelium nicht aufgehoben, sondern erfüllt werden soll. Indeß, wenn gleich jenes einzelne Gesetz als ein positives in der neutestamentlichen Oekonomie nicht mehr bestehen konnte, so ließ sich doch wohl nachweisen, daß der sittliche Grund dieses Verbots auch in dieser letzteren noch fortdauerte, und deshalb wieder in Kraft gesetzt werden konnte.

1) Ep. 6. ad Euchrat.

herrschende ist, Allem, was aus diesem Zustande der menschlichen Natur hervorgeht, ein Gepräge von seiner Art aufdrückt, wie auch die edelsten Regungen der gottverwandten Natur des Menschen dadurch getrübt werden; so zeigt sich dies auch bei dem politischen Freiheitsgeiste der Alten, wenn gleich die Merkmale des ursprünglichen Adels der menschlichen Natur in demselben durchleuchten. Es trägt derselbe die Farbe der Selbstsucht, durch welche alles, was nicht aus der wiedergeborenen Menschennatur hervorgeht, getrübt ist. Die eifrigen Freunde der Freiheit beraubten einen großen Theil ihrer Nebenmenschen dessen, was sie als das höchste Gut betrachteten, sie entzogen denselben allen Genuß derjenigen Rechte, für deren Behauptung, in Beziehung auf sich selbst, sie so eifersüchtig waren; die begeisterten Feinde der Sklaverei befanden sich wohl in der Umgebung von Tausenden ihrer Nebenmenschen, die ihnen als Sklaven dienten. Ihr Eifer für die Freiheit, welche das Gemeingut aller nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen seyn sollte, beschränkte sich bloß auf die engen Grenzen eines politischen Vaterlandes, die Rechte der Freiheit kannten sie nur als Bürger, nicht als allgemeine Menschenrechte, und so sehr die Lage der Sklaven auch oft durch die Sitte gemildert war, so wurden sie doch immer in vielfacher Hinsicht nicht wie Menschen, sondern wie Sachen behandelt. In einer gerichtlichen Untersuchung konnten gegen unschuldige Sklaven alle Martern der Folter angewandt werden; wenn ein Herr von einem seiner Sklaven ermordet worden, wurden, nach den römischen Gesetzen, Hunderte von Sklaven, die in seinem Dienst gestanden, wenn auch ihre Unschuld noch so klar am Tage war, mit dem Schuldigen hin-

gerichtet. Das Christenthum bereitete zuerst eine Veränderung dieses ganzen Verhältnisses vor, da es die ursprünglich gleichen Rechte, und die ursprünglich gleiche Bestimmung aller nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen kennen lehrte, da es Gott als den Vater, Christus als den Erlöser aller Menschen, alle Menschen als Selbstzweck des himmlischen Vaters, darstellte. Herren wie Knechte mußten sich als Knechte der Sünde erkennen, und ihre Befreiung von der Sündenknechtschaft, die wahre, höchste Freiheit, auf gleiche Weise als ein Geschenk der freien göttlichen Gnade annehmen. Knechte und Herren wurden, wenn sie gläubig geworden, durch dasselbe Band eines für die Ewigkeit bestimmten himmlischen Vereines mit einander verbunden, sie wurden Brüder in Christo, — in welchem weder Knecht ist noch Freier, — Glieder Eines Leibes, getränkt mit Einem Geiste, Erben derselben himmlischen Güter. Knechte wurden oft die Lehrer ihrer Herren im Evangelium, nachdem sie vor denselben das Licht ihres Glaubens in den beschränkenden irdischen Verhältnissen hatten leuchten lassen [1]), die Herren sahen in den Knechten nicht mehr ihre Knechte, sondern ihre lieben Brüder, sie beteten und sangen mit einander, konnten neben einander sitzen in den Mahlen der Bruderliebe, mit einander den Leib des Herrn empfangen.

---

1) Das Beispiel des Onesimus wiederholte sich öfter. Tertullian beruft sich auf solche Fälle, wo ein Herr, der bisher die Laster des Knechtes geduldig ertragen, da er ihn auf einmal gebessert sah, aber zugleich hörte, daß das Christenthum dies in ihm gewürkt, ihn aus Haß gegen das Christenthum in's Zuchthaus verstieß. Apologet. c. 3. Servum jam fidelem dominus olim mitis ab oculis relegavit.

Durch den Geist und die Würkungen des Christenthums mußten also von selbst solche Ideen und Gefühle verbreitet werden, welche mit diesen der bisherigen Denkart zusagender Verhältnissen in Widerspruch standen. Das Christenthum mußte wünschen lassen, daß alle Menschen in solche Verhältnisse gesetzt würden, welche den freien, selbstständigen Gebrauch ihrer geistigen und sittlichen Kräfte nach dem Willen Gottes am wenigsten hinderten; daher der Apostel Paulus zu dem Knechte spricht (1 Corinth. 7, 21.): „Kannst du frei werden, so brauche dies viel lieber.“ Doch fing das Christenthum nirgends mit äußerlichen Veränderungen und Umwälzungen an, welche ohnehin, wo sie nicht von innen aus vorbereitet und im Innern begründet sind, stets den heilsamen Zweck verfehlen. Die neue Schöpfung, welche es hervorbrachte, war in allen Beziehungen eine inwendige, aus der sich die Wirkungen nach außen hin erst nach und nach — und desto sicherer und heilsamer — in ihrem ganzen Umfange entwickelten. Es ließ die äußerlichen Verhältnisse bestehen, wie sie waren, brachte aber einen neuen Geist in dieselben hinein, und bereitete die gänzliche Umbildung derselben von innen heraus vor. Es gab den Knechten zuerst die wahre inwendige Freiheit, ohne welche die äußerliche, irdische Freiheit nur Schein ist, und welche, wo sie ist, durch keine irdischen Bande und kein irdisches Joch unterdrückt werden kann. Der Apostel Paulus spricht: „Wer ein Knecht berufen ist in dem Herrn, der ist ein Gefreiter des Herrn.“ Indem Tertullian zeigen will, wie diese himmlische Freiheit über die irdische erhaben sey, sagt er [1]): „In der Welt werden diejeni-

1) De corona militis c. 13.

gen, welche die Freiheit empfangen, bekränzt. Aber du bist schon durch Christum freigekauft, und zwar theuer erkauft. Wie kann die Welt dem, der schon eines Andern Knecht ist, die Freiheit geben? Alles ist Schein in der Welt und nichts Wahrheit. Denn auch damals warst du frei im Verhältnisse zu den Menschen, als ein durch Christum Erkaufter, und jetzt bist du ein Knecht Christi, obgleich von einem Menschen freigelassen. Wenn du die Freiheit, welche die Welt dir geben kann, für eine wahre hältst, so bist du eben dadurch wieder der Menschen Knecht geworden, und du hast die Freiheit, welche Christus verleiht, verloren, indem du sie für Knechtschaft hältst." Einer von den kaiserlichen Sklaven, Euelpistus, der mit dem Justinus M. und anderen Christen vor das Tribunal geführt wurde, sprach: „Auch ich bin ein Christ, ich habe von Christo die Freiheit empfangen, und ich theile durch die Gnade Christi dieselbe Hoffnung" [1]). Der Knecht sollte aus seiner Knechtschaft einen Stand der Freiheit machen, in dem er mit freiem Geiste und Herzen, um Gottes Willen, seinem Herrn diente, indem er im Geiste nur Gott, der ihn in diese Verhältnisse gesetzt, als seinen Herrn anerkannte und Ihn allein vor Augen hatte, indem er mit aufrichtigem Herzen das Beste seines irdischen Herrn suchend, und ihm treu, gehorsam, ohne Menschenfurcht, in allen nicht wider Gottes Gesetz streitenden Dingen; ihm zu gehorchen aufhörte, wo Menschengebot mit dem Gesetze Gottes in Streit war. Wenn dem Christen solche irdische Verhältnisse, die zu seiner menschlichen Bestimmung, zu seinem Christenberuf

1) Acta Mart. Justini.

besser paßten, dargeboten wurden, sollte er sie mit Freuden annehmen. Der Apostel Paulus spricht: „Bist du ein Knecht berufen, sorge du nicht, doch kannst du frei werden, so brauche deß viel lieber.“ Wenn aber diese Gelegenheit nicht dargeboten wurde, sollte der Christ nicht auf seine Rechte pochen, oder wohl gar als Christ über den heidnischen Herrn sich erheben; sondern im Geiste der sich hingebenden Liebe, der Demuth und Selbstverleugnung, der ihn beseelte, sollte er sein Christenthum vor dem leiblichen Herrn leuchten lassen, um auch ihn für den gemeinschaftlichen Herrn im Himmel zu gewinnen. Der Bischof Ignatius von Antiochia schreibt an den Bischof Polykarpus von Smyrna (Cap. 4.): „Sey nicht hochmüthig gegen Knechte und Mägde, aber sie müssen sich auch nicht überheben, sondern sie müssen zur Ehre Gottes desto eifriger dienen, auf daß sie von Gott die höhere Freiheit empfangen. Mögen sie nicht darnach trachten, auf Kosten der Gemeinde frei gekauft zu werden, damit sie nicht als Knechte der eigenen Lust befunden werden!“

Getheilt waren die Meinungen darüber, ob ein Christ ein obrigkeitliches oder Militäramt verwalten dürfe, besonders über das letztere. Da die heidnische Staatsreligion in alle politische und gesellschaftliche Einrichtungen so eng verflochten war, so konnten alle dergleichen Aemter leicht solche Fälle herbeiführen, in welchen man nicht umhin konnte, heidnische Religionsceremonien mitzumachen. Hier galt nur Eine Stimme aller Christen, daß keine Nothwendigkeit entschuldigen könne. In dieser Hinsicht war das, was Tertullian sagte, sicher aus der Seele aller Christen gesprochen: „Christ seyn ist nirgends etwas anders,

Ein

Ein Evangelium und Ein Jesus, der Alle, die ihn verleugnen, verleugnen und zu allen Bekennern Gottes sich bekennen wird; bei ihm ist der gläubige Bürgersmann ein Streiter des Herrn, und der Soldat hat dieselben Glaubenspflichten, wie ein Bürgersmann" [1]).

Aber unabhängig davon war die Frage, ob ein Christ, auf jeden Fall unbeschadet der Glaubenstreue, ein solches Amt verwalten dürfe, was von einer Parthei bejaht, von einer andern verneint wurde. Man muß hier die Verhältnisse, in welchen sich damals die Kirche befand, wohl berücksichtigen. Die herrschende Idee des christlichen Lebens war: einem Erlöser, der äußerlich in Armuth und Niedrigkeit einhergegangen war, unter der Knechtsgestalt seine Herrlichkeit verhüllt hatte, nachzufolgen — in Demuth, Entsagung, Verzichtleistung auf alles Irdische. Der Christ hatte seine Herrlichkeit bei seinem Heilande im Himmel, in der irdischen Erscheinung sagte ihm das Unansehnliche, Prunklose, ähnlich der Erscheinung seines Heilandes, dem er gerne in jedem Stücke nachfolgen wollte, am meisten zu. Er verschmähte die Macht und Herrlichkeit der Welt, indem er sich durch das Bewußtseyn der Theilnahme an einer ganz

1) De corona militis c. 11. apud hunc tam miles est, paganus fidelis, quam paganus est, miles infidelis. Ich habe übersetzt, als wenn fidelis zu lesen wäre, für welche Verbesserung das, was Tertullian vorher von der fides pagana gesagt hat, sprechen könnte. Doch giebt auch die herrschende Leseart einen Sinn: „Der ungläubige, die Pflichten der christlichen Glaubenstreue verletzende Soldat, ist ihm, wie ein paganus, in Beziehung auf seine militia, aus den Reihen der milites Christi, deren Verpflichtungen er gebrochen hat, ausgeschlossen."

andern Macht und Herrlichkeit erhoben fühlte. Zwar bestand diese Lossagung vom Irdischen wesentlich in der Gesinnung, und diese Gesinnung konnte bei verschiedenartigen äußerlichen Verhältnissen dieselbe bleiben, der äußerliche Besitz irdischen Gutes, irdischer Glanz, wie ihn die irdischen Verhältnisse erforderten, der Gebrauch irdischer Macht und Gewalt in einem irdischen Berufe, war dadurch nicht nothwendig ausgeschlossen; alles dieses konnte und sollte sogar durch das Christenthum geheiligt werden. Aber es war natürlich, daß die Christen in der ersten Glut der Bekehrung das Innere und das Aeußere nicht so durch die Reflexion zu unterscheiden wußten, daß sie das Bild der Nachfolge ihres in der Knechtsgestalt erschienenen Herrn auch äußerlich aufzufassen geneigt waren, daß sie in diesem ersten Feuer gern alles Irdische, welches sie im Dienste der heidnischen Lust stehen sahen, von sich warfen, alle irdische Macht und Herrlichkeit, die sie so oft dem göttlichen Willen entgegen treten sahen, von sich wiesen [1]. In diesem Sinne sagt Tertullian de idololatria c. 18.: „Du als Christ mußt dem Vorbilde deines Herrn nachfolgen, Er, der Herr, ging in Demuth und Niedrigkeit einher, unstät, ohne sichre Wohnung; denn der Menschensohn — sagt er — hat nicht, da er sein Haupt hinlege, in armseliger Kleidung, denn sonst würde er nicht gesagt haben: Siehe, die da weiche Kleider tragen, sind in der Könige Häusern, unansehnlich dem Gesicht und der Erscheinung nach, wie Je-

1) Daher der Heide bei Minucius Felix c. 8. die Christen als solche schildert, welche selbst halbnackt Ehre und Purpur verachten, „honores et purpuras despiciunt ipsi seminudi.“

saias vorher verkündigt hatte (Cap. 53.). Wenn er ein Recht der Gewalt auch nicht einmal über die Seinigen ausübte, denen er niedrigen Dienst verrichtete, wenn Er endlich seines Königthums sich bewußt, die Königswürde von sich wies; so gab er den Seinen das vollkommenste Vorbild, alles, was hoch und herrlich ist in irdischer Würde und Gewalt, zu meiden. Denn wer hätte mehr als der Sohn Gottes davon Gebrauch machen sollen? Welche, und wie viele Fasces hätten vor ihm hergehen müssen? Welcher Purpur hätte von seinen Schultern herabstrahlen, welches Gold von seinem Haupte herabglänzen müssen; hätte er nicht dafür gehalten, daß die Herrlichkeit der Welt ihm und den Seinigen fremd sey? Er verdammte also, was er von sich wies" [1]).

Ferner glaubten manche Christen Stellen, wie Matth. 5, 39., aus einer immer an und für sich sehr achtbaren Gewissenhaftigkeit buchstäblich verstehen zu müssen, indem sie nicht bedachten, daß sich diese Stellen zunächst auf die Gesinnung des Menschen beziehen, daß sie zur Absicht haben alle Vergeltungssucht aus der Gesinnung des Menschen zu verbannen, so daß hier nur die Liebe herrschen soll, welche Liebe doch in manchen Fällen genöthigt werden kann, demjenigen, dessen Bestes sie sucht, für den Augenblick wehe zu thun. Es widerstand dem christlichen Gefühle, sich als Werkzeug zu den Leiden Anderer gebrauchen zu lassen, zur

1) Tertullian, freilich einer der schroffsten Repräsentanten dieser Denkart, bei dem sie, wie Alles, was ihn ergriffen hatte und beseelte, recht auf die Spitze getrieben erscheint, sagt: (Gloriam seculi) quam damnavit, in pompa diaboli deputavit.

Vollziehung der Gesetze zu dienen, die auf jeden Fall nur von dem Geiste strenger Gerechtigkeit, nicht von dem Geiste der Gnade und Liebe, eingegeben und beseelt waren [1]).

Ueberhaupt waren die Christen durch ihre damaligen Verhältnisse gewohnt, den Staat als eine feindselig der Kirche entgegenstehende Macht zu betrachten, und es lag ihnen im Ganzen der Gesichtspunkt noch fern, daß das Christenthum auch die Staatsverhältnisse sich aneignen könnte [2]). Die Christen standen, wie ein priesterliches, geistliches Geschlecht dem Staate gegenüber, und das Christenthum schien nur auf die Weise in das bürgerliche Leben eingreifen zu können, welche freilich die reinste ist, daß es immer mehr heilige Gesinnung unter den Bürgern des Staates zu verbreiten würkte. Origenes antwortet auf die Aufforderung des Celsus an die Christen, daß auch sie zur Vertheidigung des Rechts für den Kaiser die Waffen ergreifen und in seinen Heeren für ihn streiten sollten: „Wir leisten

---

1) Tertullian sondert, wo er diesen Gegenstand abhandelt, zuerst die Fälle, in welchen ein Christ auf keinen Fall ein obrigkeitliches Amt sollte verwalten dürfen. „Jam vero quae sunt potestatis, neque judicet de capite alicujus vel pudore, feras enim de pecunia, neminem vinciat, neminem recludat aut torqueat, si haec credibile est fieri posse. Das Concil zu Elvira verordnete canon. 56., daß die Magistratspersonen in dem Jahre, in welchem sie als Duumvirn über Leben und Tod zu richten hatten, die Kirche nicht besuchen durften.

2) Dem Tertullian lag der Gedanke, daß einst die Kaiser selbst Christen seyn würden, so fern, daß er sagt: Apologet. c. 21. Sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent saeculo necessarii aut si et Christiani potuissent esse Caesares.

den Kaisern eine göttliche Hülfe, indem wir eine göttliche Waffenrüstung anziehen, worin wir dem Apostel folgen.“ 1 Timoth. 2, 1. Und je frömmer Einer ist, desto mehr vermag er, eine mächtigere Hülfe, als die gewöhnlichen Soldaten, den Kaisern zu leisten. Wir mögten sodann auch dies zu den Heiden sagen: „Eure Priester bewahren ihre Hand rein, um mit Händen, die mit keinem Blute befleckt sind, den Göttern die üblichen Opfer darbringen zu können, und ihr zwingt doch in Kriegesnoth die Priester nicht, in's Feld zu ziehen. Sie sollen als Priester Gottes durch Gebet zu ihm für diejenigen kämpfen, welche einen gerechten Krieg führen, und für den gerecht regierenden Kaiser, auf daß alles, was denjenigen, welche das Rechte thun, entgegensteht, vernichtet werde. Die Christen nützen dem Vaterlande mehr, als die übrigen Menschen, indem sie die Bürger bilden, und sie fromm seyn lehren gegen den Gott, von welchem die Wohlfahrt der Staaten abhängt, und welcher diejenigen, die in den geringsten Städten einen guten Wandel geführt haben, in eine göttliche und himmlische Stadt aufnimmt“ [1]. Auf die Aufforderung des Celsus an die

---

1) Ich muß hier zur Rechtfertigung der gegebenen Uebersetzung der Stelle aus dem Ende des VIII. B. gegen den Celsus einige kritische Bemerkungen hinzufügen. In den Worten des Origenes scheint mir die Leseart εἰς τον πολιεα θεον die richtige, die Leseart εἰς τον των ὁλων θεον falsch zu seyn. Es läßt sich leicht erklären, wie das in christlichem Sinne ungewöhnliche Prädikat in das unter den Christen gewöhnliche verwandelt werden, nicht so leicht, wie aus dem letztern das erstere werden konnte. Daß aber Origenes selbst von seinem christlichen Standpunkte aus Gott „πολιευς,“ nennt, kann nicht auffallen,

Christen, daß sie obrigkeitliche Aemter in dem Vaterlande übernehmen sollten, antwortet Origenes: „Wir aber wissen, daß wir in jeder Stadt ein anderes Vaterland haben, welches durch das Wort Gottes gegründet worden, und wir fordern diejenigen, welche durch Lehrgabe und frommes Leben dazu tüchtig sind, auf, die Verwaltungsämter in den Gemeinden zu übernehmen."

Diejenigen hingegen, welche behaupteten, daß es den Christen erlaubt sey, obrigkeitliche Aemter und Militärämter zu übernehmen, beriefen sich auf Beispiele aus dem alten Testamente. Hier konnte ihnen mit Recht entgegnet werden, daß nicht Alles, was dem Wesen der alttestamentlichen Oekonomie angemessen gewesen sey, auch für das Wesen der neutestamentlichen passe [1]). Auch wenn sie dies für sich anführten, daß Johannes der Täufer den zu ihm kommenden Soldaten nicht geboten habe, ihren bisherigen Beruf aufzugeben; sondern ihnen Regeln vorgeschrieben, wie sie denselben auf eine Gott wohlgefällige Weise verwalten könnten; konnte ihnen noch geantwortet werden, daß Johannes nur auf der Grenze zwischen beiden Oekonomieen gestanden. Wenn sie aber das Beispiel des Hauptmanns für sich geltend machten, dessen Glauben Christus selbst ge-

---

da ihm die Vergleichung mit dem ζευς πολιευς vorschwebt. Das häufig wiederholte Wort πολις in diesem Satze spricht für diese Anspielung. Nimmt man diese Leseart an, so macht es nun auch die Anspielung wahrscheinlich, daß für ἀναλαμβανοντες — ἀναλαμβανοντα zu lesen ist.

1) Tertullian. de idololatria c. 18.: „Scito non semper comparanda esse vetera et nova, rudia et polita, coepta et aplicita, servilia et liberalia.

priesen (Luk. 7.), und zumal das Beispiel des gläubigen Cornelius; so konnten die Gegner eher das Gewicht einer solchen Berufung fühlen, und selbst der eifrige Gegner des Soldatenstandes unter den Christen, Tertullianus, glaubte es nicht ganz verdammen zu können, wenn Solche, die als Soldaten Christen würden, in ihrem Berufe, den sie einmal hätten, verharrten, in so weit es unbeschadet der Glaubenstreue geschehen könne [1]). Manche führten dann wohl noch gegen den Soldatenstand der Christen die Stelle Matth. 26, 52. an, daß Christus, indem er dem Petrus geboten, das Schwerdt in die Scheide zu stecken, es allen Christen geboten habe [2]), obgleich diese Stelle, dem Zusammenhang nach, offenbar nur einer unberufenen Ergreifung des Schwerdtes, und insbesondere einem menschlichen Eigenwillen, welcher der Sache Gottes, in der Gott allein durch sein Wort und seinen Geist walten kann, durch Mittel äußerlicher Macht aufhelfen will, entgegengesetzt ist.

Das Christenthum sollte, seinem eigenthümlichen Wesen nach, das Leben der Menschen zwischen den beiden Gegensätzen, einer leichtfertigen Hingebung an die Welt und einer finstern, hochmüthigen Weltverachtung, hindurchführen. Die Grundlehre und der Mittelpunkt des ganzen Christenthums, die Lehre von der Erlösung, gab dem ganzen christlichen Leben auch von dieser Seite seinen eigenthümlichen Geist und sein eigenthümliches Gepräge. Der Erlösete gehörte nicht mehr sich selbst, sondern seinem Erlöser an, er

1) De corona milit. c. 11.

2) Tertull. de idololatr. c. 19.: Omnem postea militem Dominus in Petro exarmando discinxit.

war seinem inneren Leben nach ausgeschieden aus der Welt, insofern sie einen Gegensatz gegen das Reich Gottes bildet, sein Wandel mußte im Himmel seyn. Eben dadurch mußte sein ganzes Leben eine neue Beziehung erhalten, als ein Dankopfer für die Gnade der Erlösung, als ein im Geiste des Erlösers Gott geweihtes. In diesem Sinne sollte der Christ alles gebrauchen und genießen, diese ihn beseelende Gesinnung sollte alle Handlungen und alle Freuden des als Bürger des Himmels nach dem Fleische noch in der Welt Lebenden, heiligen. In dem Heidenthume stand dem leichtfertigen Genusse in jugendlichem, frischem Kraftgefühl, entgegen die Trauer am Grabe der vergänglichen irdischen Welt, der zum Bewußtseyn der Nichtigkeit alles Irdischen gekommene, verzweifelnde, oder in kalter Resignation sich ergebende Ernst, welcher einen so trügerischen Genuß, eine durch ihren Schein ohne Wesenheit lockende und täuschende Welt, floh, mit hochmüthiger Verachtung, oder mit der Verzweiflung dessen, der den Schein und das Vergängliche für das erkennt, was es ist, ohne zum Ersatze etwas Wesenhaftes und Bleibendes zu haben. Von der einen Seite Leben ohne Gesetz in ungestörtem, jugendlichem Genusse, von der andern Seite Leben unter dem Joche des Gesetzes, wo das Gesetz das Bewußtseyn der Schuld hervorgerufen hatte, und der von dem Gefühl der Unreinheit und Schuld verfolgte Mensch dieses Gefühl auf alles um sich her übertrug, wo dem Unreinen alles unrein erschien. Die ganze Natur erschien ihm als unrein, jeder Genuß derselben verunreinigend, die Sinnlichkeit, die Materie als der Sitz des Bösen. Der Polytheismus, welcher die Mannigfaltigkeit der vergötterten Naturkräfte auf sich einströmen

ließ, dem Genusse des Einzelnen in dem frischen Gefühle des großen Naturlebens sich hingab, stand entgegen ein finsterer, hochmüthiger Pantheismus, der das Einzelne, alle sich darauf beziehenden Thätigkeiten und Genüsse, als blendenden Schein, gefangen nehmende Täuschung, hemmende Schranke verachtete, und nur in dumpfer müßiger Betrachtung mit dem Einen Wesenhaften, das sich unter der täuschenden Hülle der Einzelheiten verberge, sich vereinigen wollte. Zwar war die erstere Lebensrichtung in der römischen und griechischen Heidenwelt die vorherrschende; aber doch, wie das jugendliche Leben der alten Welt immer mehr hinwelkte, wie alles alterte und hinstarb, war auch die letztere Richtung immer mehr hervorgetreten, dazu kam, daß bei der damaligen gewaltigen Gährung der Geisteswelt, der lebendigen Mittheilung zwischen dem Abendlande und dem fernen Orient, die theosophisch-ascetische Richtung des letzteren auch im Occident sich verbreitet hatte. Das Christenthum hingegen ließ überall aus dem Tode neues Leben hervorgehen, tödtete nur, um verklärtes Leben auferstehen zu lassen. Nachdem es den Menschen zu dem Bewußtseyn gebracht, daß das Unreine, Böse, nicht außerhalb seiner selbst, — nicht in der Natur, der Sinnlichkeit oder Materie, — sondern nur in seinem eigenen Inwendigen, in der Sünde zu suchen sey, daß dem Unreinen alles unrein, wie dem Reinen alles rein sey, und nachdem es ihn von diesem drückenden Gefühl der Schuld und Unreinheit durch den Glauben an den Erlöser befreit hatte, gab es ihm die ganze Natur als einen verklärten, geheiligten Tempel Gottes wieder, in dem der Erlösete seinen Gott verherrlichen sollte. Nicht finsterer, schroffer Ernst, sondern Liebe, Freude, Freundlichkeit nennt der Apostel Paulus

als Frucht des Geistes. Es ist eine Freude im heiligen Geiste, die bei ihm oft als das Eigenthümliche des christlichen Lebens vorkommt.

Wie das Christenthum der blinden Genußsucht einen heiligen Ernst entgegenstellte, so stellte es der asketischen Selbstgerechtigkeit, der finstern, hochmüthigen Weltverachtung, den Geist der Demuth, den kindlichen Sinn der Freude über die Gnade des himmlischen Vaters, der auch alle irdische Gaben als Zeugnisse dieser ewigen Liebe dankbar annimmt, entgegen. Der Christ sollte nicht die verderbte Welt fliehen, sondern er erhielt den Beruf, — als ein Licht, ein Salz, ein Sauerteig, zur Umbildung der ganzen menschlichen Natur und der ganzen Menschheit durch den ihn beseelenden Geist zu würken.

Natürlich war es freilich, daß den in der Weltlust lebenden Heiden das Christenthum als eine Religion finstern Ernstes, das Geschlecht der Christen als ein lichtscheues, der Welt abgestorbenes und daher für die Welt unbrauchbares (Theil I. S. 130.) erscheinen mußte [1].

---

1) Bei Minucius Felix c. 8. werden die Christen von den Heiden genannt „latebrosa et lucifuga natio;" dem frivolen, nur dem Genusse lebenden Heiden, oder dem heidnischen Weltmanne, der mit den Forderungen der Religion sich leicht abzufertigen gewohnt war, mit einigen äußerlichen Religionshandlungen und einigen guten Werken etwa genug gethan zu haben glaubte, mußte das Christenthum leicht als übertriebene Frömmigkeit, als Pietismus erscheinen, immodica superstitio, nimium pietatis. In einer Grabschrift aus Lyon, welche Gilbert Burnet in dem ersten seiner Briefe mitgetheilt hat, sagt der heidnische Mann von seiner christlichen Frau, daß sie durch zu große

Auf diese den Christen gemachte Beschuldigung antwortet Tertullian aber Apologet. c. 42.: „Wie sollten diejenigen Solche seyn, welche mit euch leben, dieselbe Kost, Kleidung, dieselben Lebensbedürfnisse mit euch gemein haben? Denn wir sind keine Brahmanen oder indische Gymnosophisten, keine Wälderbewohner, keine aus dem Leben Abgeschiedene. Wir sind wohl eingedenk des Dankes, den wir Gott unserem Herrn und Schöpfer schuldig sind, wir verschmähen keinen Genuß seiner Werke. Wir mäßigen ihn nur so, daß wir das Uebermaß und den Mißbrauch vermeiden. Wir bewohnen daher mit euch diese Welt, nicht ohne Markt, Badeanstalten, Schenken, Werkstätten, Messen, und alle andere Arten des Lebensverkehrs. Auch wir treiben mit euch Schiffahrt, Kriegsdienst, Landbau, Handel, wir nehmen Theil an euren Gewerben, unsere Arbeit lassen wir, auch zu Nutze, dem öffentlichen Gebrauche dienen" [1]).

Doch, wenn gleich sich die Christen vom irdischen Verkehr keinesweges zurückzogen; so pflegten sie doch manche ein-

---

Frömmigkeit gottlos geworden sei, „quae dum nimia pia fuit, facta est impia."

1) Wie fern im Ganzen den Christen die Idee des späteren Mönchsthums lag, sieht man aus der Stelle des Irenäus, wo er davon redet, wie sie in Rücksicht ihres Unterhaltes von den Heiden, unter denen sie lebten, abhängig wären, l. IV. c. 30.: „Etenim, si is qui tibi haec imputat, separatus est a gentilium coetu, et nihil est alienorum apud eum, sed est simpliciter nudus, et nudis pedibus et sine domo in montibus conversatur, quemadmodum aliquot ex his animalibus, quae herbis vescuntur; veniam merebitur, ideo quod ignoret necessitates nostrae conversationis.

zelne Tage besonders dazu auszuwählen, daß sie in stiller Ruhe ihr Herz prüften und vor ihrem Gott ergossen, in anhaltenderem Gebete ihr Leben von Neuem ihm weiheten, um mit erneuertem Ernste und Eifer, neuer Kraft zur Heiligung, dann wieder zu ihren gewöhnlichen Geschäften zurückzukehren. Diese Tage heiliger Weihe, Buß- und Bettage, welche sich die einzelnen Christen nach ihrem besonderen Bedürfnisse selbst machten, waren auch oft eine Art von Fasttagen. Um desto weniger durch die Sinnlichkeit in der Beschäftigung ihres Gemüthes mit heiligen Dingen gestört zu werden, pflegten sie an solchen Tagen ihre sinnlichen Bedürfnisse mehr als sonst einzuschränken oder ganz zu fasten, wobei man noch insbesondere an die eigenthümliche Natur jener heißen Himmelsstriche, in denen sich das Christenthum zuerst verbreitete, denken muß. Das durch diese Entbehrungen an solchen Tagen Ersparte, wurde zur Unterstützung armer Brüder verwandt. Es waren ferner Manche, welche in der Glut der ersten Liebe, bei ihrer Taufe, gleich einen großen Theil ihres irdischen Gutes oder Alles, was sie hatten, der Gemeindekasse oder den Armen schenkten, indem sie ihre Verachtung des Irdischen, an das bisher ihr Herz gefesselt war, recht stark auszudrücken, recht stark auszusprechen, wovon ihr Herz jetzt voll war, sich gedrungen fühlten, wie sie ihrem Heiland gern Alles opfern, gern Alles hingeben wollten, um das himmlische Kleinod zu gewinnen. Es war ihnen, als wenn das Wort des Herrn: „Willst du vollkommen seyn, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gieb es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm, folge mir nach," zu ihnen selbst gesprochen wäre. In der Mitte der Gemeinde führ-

ten sie ein stilleres, zurückgezogeneres Leben, ernährten sich von ihrer Hände Arbeit, blieben unverheirathet, um ungestört durch irdische Sorgen dem Gebet, dem Studium der Schrift, heiligen Betrachtungen, der Würksamkeit für das Gottesreich sich hingeben zu können, und was sie von dem Ertrage ihrer Hände Arbeit, bei der ärmsten, nur zur Befriedigung der nothwendigsten Lebensbedürfnisse hinreichenden Kost, erübrigten, gebrauchten sie wiederum für Zwecke der christlichen Liebe. Man nannte solche Christen die Enthaltsamen, die der christlichen Vollkommenheit eifrig Nachstrebenden, continentes, ἀσκηται [1]). Es gab auch Manche, die von Kindheit an durch eine fromme christliche Erziehung mit solcher Liebe zu dem Göttlichen erfüllt wurden, daß sie alle irdischen Bande so lose als möglich zu knüpfen suchten. Es fanden sich solche unter Männern und Weibern (die letztern vorzugsweise παρθενοι, virgines genannt) [2]). Unter den Heiden selbst waren damals die Begriffe „Philosoph und Asket," verwandte Begriffe [3]),

---

1) ἀσκειν, ἀσκητης, ein unter Heiden und Christen in dieser Zeit geläufiges Wort, zur Bezeichnung besonderer sittlicher Bestrebungen.

2) Von solchen Tertull. de cult. femin. Lib. II. c. 9. Aliqui abstinentes vino, et animalibus esculentis, multi se spadonatui obsignant propter regnum Dei und Iustin. Mart. Apolog. II. πολλοι τινες και πολλαι ἑξηκοντουτοι και ἑβδομηκοντουτοι, οἱ ἐκ παιδων ἐμαθητευθησαν τω χριστῳ, ἀφθοροι διαμενουσι, was man freilich nicht so verstehen kann, als ob alle diese von Anfang an absichtlich eine solche Lebensweise ergriffen hätten.

3) S. z. B. Artemidor oneirocrit. IV., von einem ἀλεξανδρος ὁ φιλοσοφος, ἐμελε δε αὐτῳ ὀντι ἀνδρι ἀσκητῃ οὐτε γαμου οὐτε κοινωνιας, οὐτε πλουτου, und V, 18.: ἐφιλοσοφησεν

und von diesen ging eine solche Verbindung der Begriffe und ein solcher Sprachgebrauch zu den Christen über, denen diese Beziehung der Philosophie auf das Praktische ohnehin zusagen mußte, daher noch in späteren Zeiten der Name φιλοσοφια auf das Mönchsthum übergetragen. Theils geschah es nun, daß solche heidnische Asketen durch ihr ernstes Streben nach sittlicher Vollkommenheit dem Christenthum zugeführt wurden, und nun als Christen ihre frühere Lebensweise noch beibehielten, da diese nichts an und für sich dem Christenthum Widerstreitendes enthielt, oder daß Solche, in denen erst das Christenthum eine ernstere Lebensrichtung hervorbrachte, dieselbe Lebensweise annahmen, als ein Zeichen der mit ihnen vorgegangenen Veränderung. Sie konnten die Aufmerksamkeit, welche sie in der Tracht dieser philosophischen Asketen, dem Philosophenmantel [1]) öffentlich erscheinend, auf sich zogen, die Verehrung, welche sie bei der Menge durch eine solche Lebensweise erhielten, benutzen, um mit denen, die sich auf Spaziergängen, öffentlichen Plätzen, voll Verehrung oder Neugierde um sie her sammelten, philosophische und religiöse Gespräche anzuknüpfen, und um ihnen so das Christenthum, als die neue, aus dem Orient gekommene, himmlische Philosophie [2]) zu schildern. Es ist gewiß eine aus dem Leben der Zeit gegriffene Schilderung, wenn Justinus Martyr [3]) erzählt, daß, wie er des Morgens früh

---

εὐτονως και τοις λογοις και τῃ ἀσκησει χρησαμενος ἀκολουθως.

1) τριβων, τριβωνιον, pallium.

2) φιλοσοφια των βαρβαρων.

3) Dial. c. Tryph. Iud.

auf einem öffentlichen Spaziergang erscheint, gleich Mehrere mit den Worten: „Sey uns gegrüßt, Philosoph" [1]), auf ihn zukommen, und Einer von ihnen sagt, er habe von seinem Meister in der Philosophie die Lehre empfangen, man müsse den Philosophenmantel nie unbeachtet lassen; sondern diejenigen, welche in demselben erscheinen, mit aller Freundlichkeit bewillkommnen und ein Gespräch mit ihnen anzuknüpfen suchen, was dann eine Unterredung über die Merkmale der wahren Religion und über das Christenthum veranlaßt. „Freue dich — ruft Tertullian dem Philosophenmantel zu — es hat nun eine bessere Philosophie dich gewürdigt, sich in dich zu hüllen, seitdem du angefangen hast, das Gewand des Christen zu seyn!"

Es war nach dem Gesagten natürlich, daß aus dem Gegensatze gegen die Lust der Welt, den das Christenthum hervorrief, eine solche Neigung zur asketischen Lebensweise hervorging. Man kann eine solche Askeik nicht als etwas an und für sich Unchristliches ansehen und verdammen, wenn eine solche von denen, die sich ihr ergaben, nur als ein gerade für ihre eigenthümliche Natur besonders geeignetes Mittel zur Beförderung ihrer Heiligung, oder als ein unter gewissen Verhältnissen besonders geeignetes Mittel zur Beförderung der Ausbreitung des Gottesreiches betrachtet, wenn das Mittel nicht zum Zweck gemacht, oder über dem Mittel nicht der Zweck vergessen, wenn nicht in dem opus operatum der Askeik ein Verdienst gesucht, über dem äußerlichen Schein der Heiligkeit, das wahre Wesen der inneren Herzensheiligung, die auf Liebe und De-

---

1) φιλοσοφε χαιρε!

muth gegründet ist, vernachlässigt oder vergessen wurde, wenn man nur stets eingedenk war der großen Worte des warnenden Apostels: „Und wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe, und ließe meinen Leib brennen, und hätte der Liebe nicht, so wäre mir es nichts nütze.“ War aber dies einmal vergessen, so konnte es leicht dahin kommen, daß das innere Grab der Verderbniß nur mit dem äußerlichen Scheine der Heiligkeit übertüncht wurde, und unter christlichem Schein konnte eine solche Asketik gegen das, was das eigentliche Wesen des Evangeliums ist, wahrhaft feindselig auftreten! Möchten alle Asketen von dem Geiste der Demuth und Selbstverleugnung beseelt gewesen seyn, den jener Alcibiades unter jenen gefangenen Confessoren zu Lyon zeigte [1]). Da derselbe als Asket gewohnt war, nur von Wasser und Brot zu leben, und diese Lebensweise auch im Kerker fortsetzte, wurde es einem andern der Bekenner, dem Attalus, durch die Stimme des Geistes in seinem Inneren geoffenbaret, daß Alcibiades Unrecht thue, was Gott geschaffen, nicht zu genießen, und dadurch anderen Christen ein Aergerniß zu geben. Und Alcibiades folgte sogleich dieser Ermahnung, er trug kein Bedenken, alles ohne Unterschied mit Danksagung gegen Gott zu genießen [2]).

Da das Christenthum keine magische Umwandelung der alten Menschennatur mit Einem Schlage hervorbringt, sondern derselben ein göttliches Lebensprincip mittheilt, das unter Mitwürkung der freien Selbstbestimmung dieselbe nach und

1) Theil I. p. 172.

2) Euseb. Lib. V. c. 3.

und nach durchdringen und verklären soll, da der alte Mensch neben dem neuen Menschen sich noch immer fortschleppt, so konnte es denn daher nicht anders geschehen, als daß die verschiedenen Richtungen des alten Menschen, welche zuerst dem Eingange des Christenthums in offenem Kampfe sich entgegengestellt, später wieder, in das christliche Leben selbst sich unvermerkt einmischend, unter christlichem Scheine dem echten Christenthum entgegentraten — und in diesem verdeckten Kampfe mußten sie nur desto gefährlicher werden.

Dies zeigt sich uns auch in Rücksicht des besonderen Gegenstandes, von dem wir hier reden. Die beiden entgegengesetzten falschen Richtungen eines leichtfertigen Weltsinnes und einer hochmüthigen Weltverachtung, welche das Christenthum, bei seiner Erscheinung in der Welt, zu bekämpfen hatte, mischten sich auch wieder unter christlichem Scheine in das christliche Leben selbst ein, nicht allein in den der allgemeinen Kirche sich entgegenstellenden Sekten (wo wir sie nachher wieder finden werden), sondern auch im Innern der Kirche selbst.

Es gab von der einen Seite, schon zur Zeit des Clemens von Alexandria, unter den Christen Solche, welche die Ermahnung: sich nicht in der Theaterlust den Heiden gleich zu stellen, — wohl zu bedenken, was zu dem Ernste des Christenberufs gehöre, mit der Entschuldigung zurückwiesen: „Wir können nicht alle Philosophen und Asketen seyn, wir sind ungelehrte Leute, wir können nicht lesen, wir verstehen nichts von der heiligen Schrift, wie kann man an uns solche strenge Anforderungen machen?“ Clemens antwortete auf diese leichtfertigen Entschuldigun-

gen in echt evangelischem Geiste, eine solche Scheidung zwischen Weltlichen und Geistlichen könne nicht statt finden unter den Christen, die als solche alle in demselben Geiste der Selbstverleugnung leben, auf gleiche Weise Geistliche seyn sollten: „Trachten wir denn nicht Alle nach dem ewigen Leben? Was sagst du? Was bedeutet denn also dein Glaube? Wie kannst du Gott und deinen Nächsten lieben, ohne (in jener praktischen Bedeutung des Wortes, nach welcher man die Asketen Philosophen nannte) Philosoph zu seyn? Wenn du auch nicht lesen gelernt hast, so bleibt dir doch keine Entschuldigung übrig, denn du konntest das Wort Gottes hören. Der Glaube ist der Besitz nicht der Weltweisen, sondern der in Gott Weisen; der Glaube wird auch ohne Buchstaben gelernt; die Schrift, mit der er in's Herz geschrieben wird, eine Schrift für jeden Ungelehrten und doch eine göttliche Schrift — heißt Liebe" [1]). Und indem er darauf hinweiset, wie das Christenthum das ganze Verkehr des Lebens durchdringen müsse, sagt er: „Auch die Dinge der Welt kann man wohl, nach dem Willen Gottes, auf eine unweltliche Weise treiben, so sollen auch Leute der gewerbtreibenden Menge, Gastwirthe und dgl., Philosophie zeigen" [2]).

---

1) Πιϛις δε οὐ σοφων των κατα κοσμον, ἀλλα των κατα θεον ἐϛι το κτημα. ἡ δε και ἀνευ γραμματων ἐκπαιδευεται. και το συγγραμμα αὐτης το ἰδιωτικον ἁμα και θειον ἀγαπη κεκληται. Paedagog. Lib. III. 255.

2) ἀλλα και τα ἐν κοσμῳ κοσμιως κατα θεον ἀπαγειν οὐ κεκωλυται, (ein Wortspiel nach der zwiefachen Bedeutung des Wortes κοσμος im Griechischen, das sich im Deutschen nicht übertragen läßt,) και ταυτῃ φιλοσοφουντων οἱ ἀγοραιοι και οἱ καπηλοι.

Von der andern Seite bildete sich eine einseitige asketische Richtung des sittlichen Geistes, welche auf eine falsche Weise das Göttliche dem Menschlichen entgegenstellte, welche die Bestimmung und den Charakter des Christenthums, alle rein menschlichen Verhältnisse zu durchdringen und zu verklären, verkannte, — welche in den Fasten und Enthaltungen ein Verdienst vor Gott und vor den Menschen suchte, — welche dem ehelosen, asketischen Leben eine besondere Heiligkeit zuschrieb, und eine höhere Stufe der zukünftigen Seligkeit demselben verhieß [1]). Aus diesem Wahne, verbunden mit der falschen Vorstellung von einem besonderen Priesterthum und einer besonderen Priesterkaste in der christlichen Kirche, keimte, im Verlauf des dritten Jahrhunderts, nach und nach der Irrthum hervor, daß eheloses Leben zur Heiligkeit des geistlichen Standes gehöre [2]). Die Einbildung von der Verdienstlichkeit einer solchen Lebensweise, die Ehre, welche man dadurch bei den Menschen erhielt, vielleicht auch hin und wieder die Hoffnung, auf solche Weise ohne Mühe reichlichen Unterhalt durch die Verehrung der Gemeinde zu gewinnen [3]), bewog nun Manche, in den

1) Ausdrücklich Origenes Homil. 19. in Jerem. §. 4. Vergl. Cyprian. de habitu virginum.

2) Das Concil zu Elvira, von welchem man aber durchaus nicht auf die allgemeine Praxis der Kirche schließen kann, auf welchem dieser einseitige asketische Geist besonders vorherrschte, verordnete schon Canon 33., daß die in ehelichem Umgange lebenden Bischöfe, Presbyteren und Diakonen ihrer Stellen entsetzt werden sollten.

3) Aemulatio illas, non religio producit, aliquando et ipse venter Deus eorum, quia facile virgines fraternitas suscipit. Tertullian, freilich hier partheiisch heftiger, über-

Stand der allein dem Herrn geweihten Jungfrauen einzutreten. Daher denn bei solchen alle Art weiblicher Eitelkeit, genährt durch die stets den Menschen gefährliche allgemeine Verehrung, unter dem äußerlichen Scheine der Heiligkeit, ihr Wesen trieb. Cyprian mußte eine Ermahnungs- und Warnungsschrift der Kleiderpracht und Prunksucht, die unter den Reichen dieser gottgeweihten Jungfrauen zu Carthago eingerissen war, entgegenstellen [1]). So geschah es zuweilen, daß, indem solche das rein menschliche Verhältniß, an welches sie Gott durch die Stimme der Natur gewiesen hatte, und welches durch das Christenthum geheiligt worden, verschmähten, sie der Natur — und daher auch dem Christenthume — widerstreitende Verhältnisse erkünstelten, wo sich leicht, indem man die Schwäche des Fleisches vergaß und sich zuviel zutraute, die Sinnlichkeit auf eine verderbliche Weise in das Geistliche einmischen konnte; wie das Zusammen-Wohnen, -Leben u. s. w. solcher Jungfrauen mit ehelosen Geistlichen, unter dem Vorgeben einer rein geistlichen Verbindung [2]).

---

treibender Ankläger der katholischen Kirche, de virgg. veland. c. 14.

1) Cfr. Die Schrift de habitu virginum.

2) Die nachher sogenannten συνείσακτοι, subintroductae. Dagegen Cyprian ep. 62. ad Pompon. — Wenn gleich Cyprian sonst auch in übertriebenen Ausdrücken von der Verpflichtung, die mit dem Eintritt in eine solche Lebensweise, als einem connubium spiritale cum Domino, verbunden sey, redet, so erklärte er sich doch hier mit weiser Mäßigung: „Si autem perseverare nolunt vel non possunt, melius est, ut nubant, quam in ignem delictis suis cadant." Aber das Concil zu Elvira verordnete Can. 13., daß sol-

Wenn nun in eine solche Zurückziehung von dem gewöhnlichen Weltleben die christliche Vollkommenheit gesetzt wurde, so hatte dies wiederum die nachtheilige Folge, daß die Forderungen an dies letztere herabgestimmt wurden, und daß man der Menge einen Entschuldigungsgrund gab, um der Erfüllung dessen, was der alle Verhältnisse heiligende Christenberuf von Jedem unter allen Verhältnissen verlangte, auszuweichen, wie wir schon vorhin bemerkten, daß Clemens von Alexandria einen solchen Entschuldigungsgrund zu bekämpfen hatte.

Doch von Anfang an traten auch bedeutende Stimmen einer solchen falschen asketischen Richtung entgegen, und machten auf das Wesen der christlichen Gesinnung, durch die allein alles Aeußere seine rechte Bedeutung erhalten könne, aufmerksam. In einer praktisch christliche Lehren in allegorischer Einkleidung vortragenden alten Schrift, welche in den ersten Jahrhunderten in großem Ansehen stand, dem Hirten des Hermas, heißt es [1]: „Vor allem übe deine Enthaltung darin, daß du dich hütest böse Dinge zu reden oder zu hören, und reinige dein Herz von aller Befleckung, von aller Rachsucht und von allem Geiz, und an dem Tage, an welchem du fastest, begnüge dich mit Brodt, Gemüse und Wasser, und sage Gott Dank dafür. Berechne aber, was dein Frühstück dich an diesem Tage gekostet haben würde, und gieb das, was dies beträgt, einer Wittwe, einem Waisen oder Armen. Wohl dir, wenn du dies mit dei-

---

chen gefallenen Jungfrauen, die nicht wieder in ihren früheren Stand zurückkehren wollten, auch in der Todesstunde die Communion nicht gereicht werden sollte.

1) Lib. III. Similitud. V

nen Kindern und deinem ganzen Hause beobachtest!" Clemens von Alexandria beruft sich darauf, daß auch manche Gattungen des heidnischen Cultus von den Priestern das ehelose Leben, und Enthaltung von Fleisch und Wein verlangten, daß es unter den Indiern strenge Asketen gab, die Samanäer, daß demnach das, was sich auch in anderen Religionen vorfinde, selbst mit dem Aberglauben verbunden, nichts an und für sich eigenthümlich Christliches seyn könne, und er sagt sodann: „Paulus ruft, daß das Reich Gottes nicht bestehe in Essen und Trinken, und also auch nicht in Enthaltung von Wein und Fleisch, sondern in Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist. So wie die Demuth nicht in der Kasteiung des Leibes, sondern in der Sanftmuth sich zeigt so ist auch die Enthaltsamkeit eine Tugend der Seele, die nicht in dem Aeußerlichen, sondern in dem Inwendigen besteht. Die Enthaltsamkeit bezieht sich nicht bloß auf etwas bestimmtes Einzelnes, nicht bloß auf die Wollust, sondern Enthaltung ist auch: das Geld verachten, den Mund zähmen, durch die Vernunft über das Böse Herr werden" [1]).

Eine in den Geist der Schrift nicht eindringende Bibelauslegung, welche sich an einzelne aus dem Zusammenhang gerissene Stellen hielt, und diese daher nicht anders als mißverstehen konnte, mußte oft den theoretischen und den praktischen Irrthümern im Christenthume zur Stütze dienen; so auch hier. Stellen, wo Christus sagt, daß die Reichen schwer in's Himmelreich kommen, (Luk. 18, 24. wo er von dem reichen Jünglinge verlangt, daß er, um

1) Clemens Strom. Lib. III. p. 446. etc.

ein Vollkommener zu werden, sein irdisches Gut unter die Armen vertheilen und ihm nachfolgen müsse, — wurden so mißverstanden, als ob aller irdische Besitz etwas mit dem Wesen der christlichen Heiligkeit Unvereinbares sey, und als ob die Verleugnung des Irdischen in der äußerlichen Entsagung bestehe. Man bedachte nicht, daß der Erlöser, der in das Innere der Menschen sah, dem reichen Jünglinge nur gerade deshalb diese Probe der Selbstverleugnung auferlegte, weil von dieser Seite dessen Selbst am meisten gefangen war, und er also durch die Aufforderung zu dieser Probe am besten erfahren konnte, wie viel ihm an der erträumten sittlichen Gesetzerfüllung und Vollkommenheit noch fehle. Clemens von Alexandria suchte diesem Mißverständnisse und dem darauf gegründeten Wahne, durch sein schönes Buch über die Frage: „Wie muß der Reiche beschaffen seyn, um selig zu werden" [1]), entgegen zu würken, indem er zeigte, daß dem Heilande auf die Gesinnung Alles ankomme. „Der Heiland — sagt Clemens — gebietet nicht, was Manche oberflächlicherweise annehmen, das irdische Gut wegzuwerfen, sondern die Meinung vom Gelde, die Begierde darnach, — diese Krankheit der Seele, — die Sorgen, die Dornen des irdischen Lebens, welche den Samen des göttlichen Lebens ersticken, aus der Seele zu bannen. Was lehrt der Herr als etwas Neues, als das allein Lebenbringende, von dem Frühere nichts wußten? Was ist das Besondere und die neue Schöpfung? Nicht das Aeußerliche, das auch Andere gethan haben, will er; sondern etwas Höheres, Göttlicheres, Vollkommneres,

---

1) Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος; §. 11.

auf das dadurch hingewiesen wird: daß das Fremdartige mit der Wurzel selbst aus der Seele vertilgt und ausgestoßen werde. Denn Die früherhin das Aeußerliche verachteten, gaben zwar das irdische Gut hin, aber die Begierden der Seele wurden bei ihnen nur noch stärker, denn sie wurden von Eitelkeit, Hochmuth, Verachtung der übrigen Menschen erfüllt, als ob sie selbst etwas Uebermenschliches gethan hätten. Es kann Einer das irdische Gut weggeworfen, und doch die Begierde darnach noch in sich haben, und so nun durch die Reue über seine Verschwendung und durch die Entbehrungen des Nothwendigen doppelt beunruhigt werden. Welche Mittheilung würde unter den Menschen noch übrig bleiben, wenn Keiner etwas hätte, wie sollte diese Lehre des Herrn nicht mit vielen andern herrlichen Lehren desselben in Streit seyn? Das Irdische ist wie ein Stoff und Organ zu einem guten Gebrauch für diejenigen, die es recht zu gebrauchen verstehn."

Als die Montanisten (von denselben s. unten) neue Fasten und Enthaltungsgesetze der Kirche auferlegen wollten; erklärte sich der Geist der evangelischen Freiheit unter den Christen mächtig dagegen. Man beschuldigte sie die neutestamentliche und die alttestamentliche Oekonomie nicht gehörig von einander zu unterscheiden, Gesetze zu machen, wo nach dem Geiste des Evangeliums alles frei seyn sollte, worin Jeder frei nach seiner besondern Eigenthümlichkeit und seinen besonderen eigenthümlichen Bedürfnissen handeln müsse, das einzige von Gott gebotene Fasten sey das Fasten vom Bösen in der Gesinnung [1]).

---

1) S. Tertullian. de jejuniis.

Wenn der Gegensatz gegen die Welt, den das Christenthum mit sich führte, durch Mißverstand die asketische Richtung des sittlichen Lebens befördern konnte, so mußte hingegen mit derselben in Streit gerathen — die wesentliche Tendenz des Christenthums, gerade in dem anspruchslosen, stillen, häuslichen Leben seine Herrlichkeit zu offenbaren, die häusliche Gemeinschaft durch ein göttliches Leben zu verklären, die Familie zu einem Tempel Gottes umzubilden. Erst durch das Christenthum wurde die höhere religiöse und geistige Bedeutung der Ehe, als eine Gemeinschaft des höheren Lebens, eine Verbindung, die über das Vergängliche hinausgeht, zur Verherrlichung Gottes im gemeinsamen Leben durch in einander greifende, geheiligte Kräfte, — an's Licht gebracht. Der Ehestand mußte verherrlicht werden, als der Würkungsplatz für so manche eigenthümliche, christliche Tugenden, welche unter anderen Verhältnissen nicht so entwickelt werden konnten. Clemens von Alexandria sagt gegen die Ueberschätzer des ehelosen und die Verächter des ehelichen Lebens: „Der echte Christ hat die Apostel zu Vorbildern, und in der That zeigt sich Einer als Mann nicht in dem einsamen Leben, sondern Der erhält über andere Männer den Sieg, wer als Ehemann und Hausvater unter allen Versuchungen, welche ihn durch die Sorge für Frau und Kinder, Gesinde und Vermögen treffen, besteht, ohne sich von der Liebe zu Gott abziehen zu lassen. Wer aber kein Hauswesen hat, entgehet vielen Versuchungen; da er nur für sich selbst zu sorgen hat, steht er demjenigen nach, welcher zwar in der Sorge für sein eigenes Heil mehr gestört wird, aber in dem Verkehr des Lebens mehr leistet, und wahrlich im Kleinen ein Bild der wah-

ren Vorsehung abgiebt" [1]). Er sagt, indem er die christliche Hausfrau schildert [2]). „Die Mutter ist der Ruhm der Kinder, die Frau ist der Ruhm des Mannes, beide sind der Ruhm der Frau, Gott ist der Ruhm Aller in's gesammt." Und Tertullian [3]): „Welche Verbindung zwischen zweien Gläubigen, die Eine Hoffnung, Eine Sehnsucht, Eine Lebensordnung, Einen Dienst des Herrn mit einander gemein haben? Beide, wie Bruder und Schwester, keine Trennung zwischen Geist und Fleisch, ja hier im wahren Sinne zwei in Einem Fleisch, sie fallen mit einander auf die Kniee, sie beten und fasten mit einander, sie lehren, sie ermahnen, sie tragen einander gegenseitig, sie sind mit einander in der Kirche Gottes, bei dem Mahle des Herrn, sie theilen mit einander Bedrängnisse, Verfolgungen, Freuden, Keines verbirgt dem Andern etwas, Keines meidet den Andern, frei wird der Kranke besucht, der Dürftige unterstützt, es ertönen unter ihnen Psalmen und Hymnen, und sie wetteifern mit einander gegenseitig, wer besser seinem Gott singen könne. Christus freut sich, indem er Solches sieht und hört, Solchen sendet er seinen Frieden, wo zwei sind, da ist auch Er, wo Er ist, da ist der Böse nicht."

Man verlangte, daß die christliche Hausfrau, durch den Ernst in ihrer ganzen Haltung, ihre sittsame, einfache Kleidung, was sie im Innern trug, zu erkennen geben, und daß sie auf solche Weise gleich durch ihre Erscheinung in

1) Strom. Lib. VII,, p. 741.

2) Paedagog. Lib. III. p. 250.

3) Ad. uxorem Lib. II. c. 8.

einer Zeit, da übertriebene Pracht, Ueppigkeit und Sittenverderbniß herrschte, hervorleuchten sollte. Hier aber standen nun wieder zwei Partheien einander entgegen: während die eine in der Armseligkeit der Kleidung zur Schau getragene Demuth haben wollte, die Idee von der Knechtsgestalt des christlichen Lebens auch hier auf die äußerste Spitze trieb; sagten Andere: „Es ist genug, wenn wir so gesinnt sind, wie wir als Christinnen gesinnt seyn sollen, Gott sieht auf die Gesinnung, auf das Aeußere kommt es nicht an. Warum sollen wir die im Innern mit uns vorgegangene Veränderung zur Schau tragen? Vielmehr müssen wir den Heiden keine Veranlassung geben, den christlichen Namen zu verlästern, das Christenthum anzuklagen, daß es mit den Sitten der Welt unvereinbar sey [1]). Wir haben einmal diese irdischen Güter, warum sollen wir sie nicht gebrauchen? Warum sollen wir nicht genießen, was wir haben? Für wen sind denn diese Kostbarkeiten geschaffen, wenn nicht für uns? Für wen soll das Kostbare seyn, wenn Alle das nicht Kostbare vorziehen" [2]). Clemens von Alexandria antwortete auf das Letztere: „Wenn auch Alles uns geschenkt, wenn auch Alles uns gestattet, wenn auch Alles uns erlaubt ist, so frommt doch nicht Alles, wie der Apostel sagt: so hat doch Gott unser Geschlecht zur Mittheilung geschaffen, er hat alles geschaffen für Alle, alles ist also ein Gemeinsames, und die Reicheren müssen keinen ausschließlichen Besitz daraus machen. Es sind also jene Worte nichts Menschliches, nichts dem ge-

1) Tertullian. de cultu feminarum, besonders Lib. II. c. 11.

2) Clemens Paedagog. Lib. II. c. 12.

sellschaftlichen Triebe Entsprechendes. Die Liebe soll vielmehr so reden: „„Ich habe es, warum sollte ich nicht den Dürftigen mittheilen?““ [1]) Tertullian sagt: „Welche Ursachen könntet ihr haben, geputzter auszugehen, da ihr fern von Allem seyd, wobei dies erfordert wird? Denn ihr geht nicht in den Tempeln umher, ihr fordert keine Schauspiele, ihr kennet die Feste der Heiden nicht. Ihr habt keine andere als ernste Ursachen, öffentlich zu erscheinen. Entweder es wird ein kranker Bruder besucht, oder Communion gefeiert, oder Predigt gehalten; und wenn euch die Freundschaftspflicht zu Heiden ruft, warum solltet ihr dann nicht in eurer eigenthümlichen Waffenrüstung erscheinen, um so mehr, da ihr zu Ungläubigen geht, daß der Unterschied zwischen den Dienerinnen Gottes und den Dienerinnen Satans sich zeige, daß ihr ihnen zum Beispiel dienet, und sie durch euch erbaut werden.“

Indem man so den religiös-sittlichen Gesichtspunkt von der Ehe fest hielt, der zuerst durch das Christenthum an's Licht gebracht worden, glaubte man, daß, wo das Band der Religion die Gemüther nicht vereinige, wo im Gegentheil eine Trennung in der höchsten Angelegenheit des innern Lebens vorhanden sey, die wahre Bedeutung der Ehe nicht erfüllt werden könne. Daher wollte man keine eheliche Verbindung zwischen Christen und Heiden gelten lassen. Tertullian sucht zu zeigen, wie die fromme Christin, der das Christenthum die Seele ihres Lebens war, die

---

1) Aehnliches mit unter bei Tertullian in den angeführten Schriften, und bei Cyprian de habitu virginum. Wahrscheinlich hatte Tertullian, dies Buch des Clemens und Cyprian, beide gelesen.

als ein lebendiges Glied der Gemeinde angehörte, und in der Gemeinschaft mit derselben sich selig fühlte, durch das Zusammenleben mit dem Heiden in ihrer Religionsübung vielfach gestört und beengt, und in ihrem Gemüthe verletzt werden müsse: „Wenn eine Gebetsversammlung gehalten werden soll, — sagt er — wird der Mann den Tag zum Gebrauch des Bades bestimmen, wenn ein Fasten beobachtet werden soll, wird er an diesem Tage ein Gastmahl halten. Es wird nie mehr Abhaltungen durch häusliche Geschäfte geben, als gerade wenn die Pflichten christlicher Liebe die Frau zu einem Ausgang auffordern. (Es folgt sodann die schon oben angeführte Stelle von den Pflichten der christlichen Hausfrau, an deren Erfüllung sie durch den heidnischen Ehemann werde gehindert werden.) Was wird ihr der Mann, oder was wird sie dem Manne vorsingen? Mag sie etwas vom Theater, aus dem Wirthshause hören; wo geschieht Gottes Erwähnung, wo wird Christus angerufen? Wo erhält der Glaube Nahrung durch Anführung von Schriftstellen [1]) in der Unterredung? Wo Erquickung des Geistes, wo göttlicher Segen?"

Etwas anderes aber war es, wo das Christenthum ein schon geknüpftes Band vorfand, welches durch dasselbe

1) Ubi fomenta fidei de scripturarum interjectione? nach der Leseart bei Rigaltius; nach der Leseart bei Pamelius: „interlectione," durch „dazwischen lesen" der heiligen Schrift. Es läßt sich schwer entscheiden, was die richtige Leseart ist. Da in der ganzen Stelle von Anführungen im Gespräche die Rede ist, paßt die erstere Leseart wohl. Und auch wenn diese Leseart die richtige ist, geht daraus hervor, daß Mann und Frau eine vertraute Bekanntschaft mit der Bibel besitzen mußten.

nicht aufgelöset, nur geheiligt werden konnte; etwas anderes, wenn der Christ oder die Christin freiwillig ein solches Band erst knüpfte, welches manche Störungen und Aergernisse für das innere Leben, manche Versuchungen nach sich ziehen mußte; etwas anderes, wenn man durch die von Gott selbst herrührenden Fügungen in einer Lage voll Versuchungen sich befand, und wenn man daher, indem man auf den von Gott vorgeschriebenen Wegen ruhig fortwandelte, von ihm die Bewahrung in den Versuchungen und die Rettung aus denselben erwarten konnte; etwas anderes, wenn man sich selbst willkürlich in die Versuchungen stürzte. Für das Erstere hatte man das ausdrückliche Gebot des Herrn, der nur in Einem Falle die Scheidung erlaubte, und die Anwendung auf diesen besondern Fall durch den Apostel Paulus. Tertullian sagt daher: „Etwas anderes ist es mit denen, welche, als sie zum Glauben gelangten, in der Ehe mit Heiden sich befanden; wenn eine solche Ehe bei Gott gültig ist, warum sollte sie nicht auch segensreich fortgehen, daß sie von manchen Bedrängnissen, Störungen und Befleckungen verschont bliebe, da sie schon von Einer Seite den Schutz der göttlichen Gnade hat? Etwas anderes ist, freiwillig und unberufen in verbotene Verhältnisse einzugehen." „Die Art, wie seine Frau zum Christenthume bekehrt worden, sagt Tertullian — kann auf den heidnischen Ehemann selbst besonderen Eindruck machen, so, daß er sich scheut sie zu viel zu stören oder auszukundschaften. Er hat Großes wahrgenommen, er hat die Proben von dem, was Gott würkt, gesehen, er weiß, daß sie besser geworden. So werden leichter diejenigen gewonnen, bei welchen die Gnade Gottes heimisch geworden. Freilich machte die Wahrneh-

mung einer solchen Veränderung nicht immer diesen günstigen Eindruck. Wenn mancher dem Heidenthume blind ergebene Ehemann bemerkte, daß seine Frau, deren Sitten er vorher mit ängstlicher Vorsicht bewachen mußte, auf einmal so häuslich und sittsam geworden war, — aber zugleich, daß das Christenthum dies bei ihr bewürkt hatte, — verstieß er die, deren Laster er früher geduldet. Es geschah auch wohl, daß die Christin, die mit einem lasterhaften Heiden verheirathet war, und früherhin, als Heidin, selbst seinen Lastern gedient hatte, nun als Christin durch ihr Gewissen gehindert wurde, so fortzufahren. Sie versuchte zuerst durch Ermahnungen und Vorstellungen ihn auf einen besseren Weg zu führen. Da er aber diese mit Unwillen zurückwies, sah sie sich genöthigt, um sich der Theilnahme an seinem sündhaften Leben zu entziehen, sich von ihm scheiden zu lassen — was denn die Veranlassung mancher durch erbitterte Ehemänner angeregten Verfolgungen wurde [1]).

Da man den religiösen Gesichtspunkt von der Ehe so sehr hervorhob, ließ man daher auch frühzeitig zu dem bürgerlichen Akt der Eheschließung die Weihe der Kirche hinzukommen. Die Gemeindevorsteher und die Diakonissinnen wurden dabei zugezogen, man sollte darüber zu Rathe gehen, daß es eine nach dem Willen Gottes, nicht nach dem Antriebe der Lust geschlossene Ehe sey, daß alles zur Ehre Gottes geschehe [2]). Braut und Bräutigam vereinigten sich am Tische des Herrn, und genossen mit einander die Communion, sie brachten eine gemeinschaftliche Gabe der Kirche dar, und dafür wurde nun auch in dem mit der Commu-

1) S. Justin. M. apolog. II.

2) Ignat. ep. II. ad Polycarp. §. 5.

nionfeier verbundenen Kirchengebete des Segens über diese neue Ehe besonders gedacht. Wieviel diese kirchliche Weihe den Christen galt, sieht man aus diesen Worten Tertullians [1]): „Wie sollten wir vermögen, die Glückseligkeit derjenigen Ehe auszusprechen, welche durch die Kirche geschlossen, durch die Communion besiegelt, durch den Kirchensegen geweiht wird, welche die Engel verkünden, welche der himmlische Vater als gültig anerkennt?"

Als die Seele des ganzen christlichen Lebens wurde das Gebet betrachtet. Darin, daß sie dies anerkannten, kamen Diejenigen mit einander überein, welche sonst durch ihre Geistesrichtung und durch ihre Denkweise über manche wichtige Gegenstände sich von einander entfernten. Wo der Geist des Christenthums entgegengesetzte Naturen mit einander verbindet, treten nicht leicht stärkere Gegensätze hervor, — als der Gegensatz zwischen dem praktischen, realistischen, alles zu sehr zu verfleischlichen geneigten Tertullian, und dem spekulativen, alles zu sehr zu vergeistigen geneigten Origenes. Aber Beide zeigen sich auf gleiche Weise, indem sie vom Gebete reden, von dem lebendigen Christenthume durchdrungen, Beide reden hier aus eigener, innerer Erfahrung, und bei Beiden dringt hier das wesentlich Christliche durch. Tertullian betrachtet, nach einer allgemeinen Anschauungsweise der urchristlichen Zeit, das Gebet als Ausübung des christlichen Priesterthums. „Das ist das geistige Opfer, — sagt er [2]) — welches die Opfer des alten Bundes aufgehoben hat, Jesaias 1, 11. Diese Stelle zeigt uns,

1) Ad uxor Lib. II. c. 8.

2) c. 28. de orat. in dem zuerst von Muratori T. III. Anecdotor. bibl. Ambros. herausgegebenen Stücke.

uns, was Gott nicht verlangt; was er aber verlangt, lehrt uns das Evangelium: „„Es kommt die Zeit, daß die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit, denn Gott ist ein Geist."" Wir sind die wahren Anbeter und die wahren Priester, die wir im Geiste betend, das dem Wesen Gottes angemessene und ihm wohlgefällige Opfer darbringen, — das, welches er verlangt hat. Was sollte der Gott, der dies Gebet verlangt, dem aus dem Geiste und aus der Wahrheit kommenden Gebete versagt haben? Wie vieles lesen, hören, glauben wir von den Proben der Würksamkeit desselben?" Er schildert darauf die eigenthümliche Würksamkeit des christlichen Gebets, wie dieselbe dem eigenthümlichen Wesen der neutestamentlichen Religionsverfassung entsprechen sollte, wie das christliche Gebet seine wahre Kraft nicht darin offenbare, daß es den Menschen im Tod und Leiden mit Wundermacht rette, sondern darin, daß es ihn tüchtig mache, mit Ruhe und freudiger Ergebung, Tod und Leiden zu tragen: „Vermöge der verliehenen Gnade wehrt es kein Gefühl der Leiden ab, aber es rüstet die Leidenden, die den Schmerz Empfindenden mit der Kraft zu dulden aus. Das Gebet des Christen führt nicht Vergeltung vom Himmel herab, sondern es wendet den Zorn Gottes ab; es wacht für die Feinde, es fleht für die Verfolger, es erhält Sündenvergebung, es verscheucht Versuchungen, es tröstet die Kleinmüthigen, es erquickt die Hochherzigen, — das Gebet ist die Mauer des Glaubens." Origenes sagt [1]): „Wieviel hat ein Jeder un-

1) De orat. §. 13.

ter uns von den Würkungen des Gebets zu erzählen, wenn er sich der Wohlthaten Gottes dankbar erinnern will? Seelen, welche lange unfruchtbar gewesen waren, und ihrer Dürre sich bewußt wurden, erzeugten, befruchtet vom heiligen Geiste, durch anhaltendes Gebet, Worte des Heils voll Anschauung der Wahrheit. Welche große Feindesmacht, die unsern göttlichen Glauben zu vernichten suchte, wurde oft zu Schanden gemacht! — Indem wir darauf vertrauten, daß Jene sich verlassen auf Wagen und Rosse; wir aber denken an den Namen des Herrn unseres Gottes, Ps. 20, 8, — und wir erfahren es, daß wahrlich das Roß ein eitles Mittel der Rettung ist! Auch die Macht blendender Scheingründe, welche sogar Viele derer, die als Gläubige galten, in Schrecken setzen konnte, besiegt oft der auf das Gebet Vertrauende. Wie oft litten viele, welche in schwer zu besiegende Versuchungen gerathen waren, keinen Schaden in denselben, und gingen unversehrt aus denselben hervor, ohne auch nur durch den Rauch des feindlichen Feuers verletzt zu werden! Und, was soll ich noch weiter sagen: wie oft geschah es, daß sie den gegen uns wüthenden Thieren, bösen Geistern und grausamen Menschen Preis gegeben, dieselben durch ihr Gebet zum Schweigen brachten, so daß deren Zähne uns, die wir Glieder Christi geworden waren, nicht berühren konnten! Wir wissen, daß Viele, welche von den Geboten des Herrn abgewichen waren, und schon im Schlunde des Todes lagen, durch das Gebet der Buße gerettet wurden."

Zwar bringt es das Wesen des christlichen Lebens mit sich, daß nichts in demselben vereinzelt dastehen kann, Alles, was in einzelnen Momenten besonders hervortritt, ist doch etwas in dem inneren Leben als einem Ganzen, das

von Einem Mittelpunkte ausgeht, Gegründetes. Der Geist der Dankbarkeit gegen einen erlösenden himmlischen Vater, der Geist der kindlichen Hingebung an ihn, das Gefühl der Hülfsbedürftigkeit, in Beziehung auf ihn, das Bewußtseyn nichts zu seyn und zu vermögen ohne ihn, sollte das ganze christliche Leben beseelen. So sollte das Leben ein fortlaufendes Dankgebet für die Gnade der Erlösung, ein Gebet der fortdauernden Sehnsucht nach fortgehender Heiligung in der Gemeinschaft mit dem Erlöser seyn. Dies war die Ansicht vom Gebet, welche der Geist der neutestamentlichen Oekonomie an die Stelle der bisher herrschenden Vorstellung, von dem Gebete, als etwas Einzelnem, das nur an gewisse Zeiten und Stunden gebunden sey, das in einzelnen Ergüssen, oder gar Formeln bestehe, setzen mußte. So sprachen sich die Kirchenlehrer dieser Periode aus. Origenes sagt [1]): „Ohne Unterlaß betet, wer Gebet und Werke auf die rechte Weise mit einander verbindet, indem auch die Werke einen Theil des Gebetes mit ausmachen, denn die Worte des Apostels: „betet ohne Unterlaß," können wir nur so als etwas Ausführbares verstehen, wenn wir uns das ganze Leben des Gläubigen als Ein zusammenhängendes großes Gebet vorstellen [2]), von welchem Gebete auch das gewöhnlich so genannte einen Theil ausmacht." Und derselbe Origenes sagt, in Beziehung auf das Vaterunser [3]): „Wir dürfen nicht glauben, daß uns zu einer be-

1) De orat. c. 12.

2) εἰ παντα τον βιον του ἁγιου μιαν συναπτομενην μεγαλην εἴποιμεν εὐχην.

3) De orat. c. 22.

stimmten Gebetszeit herzusagende Worte gelehrt werden. Wenn wir das, in Hinsicht des „Betens ohne Unterlaß," Gesagte gehörig verstehen, so muß unser ganzes Leben, — wenn wir so ohne Unterlaß beten, — sagen: Vater Unser in dem Himmel; wenn ein solches Leben seinen Wandel nicht auf der Erde, sondern auf alle Weise im Himmel hat, wenn wir Throne Gottes sind, weil das Reich Gottes seinen Sitz hat in allen denen, welche das Bild des himmlischen Menschen tragen, und dadurch selbst himmlisch werden." Clemens von Alexandria sagt [1]): „Das Gebet ist, um etwas kühn zu reden, Umgang mit Gott. Wenn wir auch nur lispeln, wenn wir auch, ohne die Lippen zu öffnen, schweigend zu Gott reden; so schreien wir zu ihm in unserem Inwendigen, denn die ganze inwendige Richtung zu ihm hin erhört Gott immerdar" [2]). Derselbe sagt, wo er das Ideal eines, in der Erkenntniß gereiften, inwendigen Christen darstellen will [3]): „An jedem Orte, aber nicht öffentlich, zur Schau der Menge, wird er beten. Auch wenn er lustwandelt, wenn er mit Anderen verkehrt, in der Stille, beim Lesen, und wenn er vernunftgemäße Werke treibt, betet er auf alle Weise. Und wenn er auch nur in dem Kämmerlein der Seele an Gott denkt, und mit stillen Seufzern den Vater anruft; so ist dieser nahe und ist bei ihm, während er noch zu ihm redet" [4]).

Aber, wenn gleich das Gebet eine durch das ganze

---

1) Stromat. Lib. VII. p. 722.

2) πασαν γαρ την ἐνδιαθετον ὁμιλιαν ὁ θεος ἀδιαλειπτως ἐπαΐει.

3) Stromat. Lib. VII. p. 728.

4) ὁ δε ἐγγυς και ἐτι λαλουντος παρεστιν.

christliche Leben fortgehende Gemüthsrichtung seyn sollte, so mußte es doch in einzelnen Ergüssen des Herzens — und, nach dem Bedürfnisse des sinnlichen Menschen, auch in Worten — besonders hervortreten; diese einzelnen Momente sollten Weihe für das ganze übrige Leben seyn. Die Christen pflegten sich im Ganzen an die schon unter den Juden üblichen, bestimmten Gebetszeiten anzuschließen, — die dritte, die sechste und die neunte Tagesstunde, nach damaliger Tageseintheilung: neun, zwölf und drei Uhr Nachmittags, nicht als ob man das Gebet an gewisse Zeiten binden wollte; sondern, wie Tertullian erklärte [1]), „als eine Mahnung zum Gebet an diejenigen, welche durch irdische Geschäfte davon abgezogen werden könnten.“ Uebrigens pflegten die Christen alle wichtigeren Abschnitte des Tages, alle für das geistige oder das sinnliche Leben wichtigere Handlungen mit Gebet zu weihen, denn durch die Richtung zum Himmlischen sollte auch alles Irdische geheiligt werden. „Es ziemt den Gläubigen — sagt Tertullian — keine Speise zu nehmen, kein Bad zu betreten ohne Dazwischenkunft des Gebetes, denn die Nahrung und Erquickung des Geistes muß der Nahrung und Erquickung des Leibes, das Himmlische dem Irdischen vorangehen.“ So auch sollte der Christ, der den aus der Fremde gekommenen Bruder in sein Haus aufgenommen, und ihn mit aller leiblichen Erquickung, die in seinem Vermögen stand, erfreut hatte, ihn nicht ohne Gebet entlassen, es sollte ihm nicht anders seyn, als wenn er in dem fremden Bruder seinen Herrn selbst bei sich gesehen, und dem

---

1) l. c. c. 25.

Gast sollte die irdische Erquickung, die er von dem Bruder empfangen hatte, nicht mehr gelten als die himmlische, die er ihm zum Abschiede darreichte [1]). Bei dringenden allgemeinen Angelegenheiten, oder solchen Angelegenheiten einzelner Mitglieder, an denen Alle besonderen Antheil nahmen, versammelten sich Alle zum Gebete, alle gemeinsamen Berathungen wurden mit Gebet eröffnet. Im Gebet sollte sich besonders die brüderliche Gemeinschaft, das gegenseitige Mitgefühl der Glieder des Einen Leibes erweisen, Jeder sollte auch im Geiste Aller beten, die Angelegenheiten aller Brüder, welche er wie die seinigen betrachtete, dem Haupte der Gemeinde, und durch ihn der ewigen Liebe vortragen. So sagt Cyprian bei der Erklärung des Vater-Unser: „Der Lehrer des Friedens und der Gemeinschaft wollte nicht, daß Jeder einzeln für sich selbst, sondern daß Jeder für Alle beten sollte. Wir sagen nicht: mein Vater, sondern unser Vater, und Jeder betet nicht allein um

---

1) Ich will die nicht ganz leichte Stelle Tertullians de orat. c. 26. übersetzt hier folgen lassen:

„Aber auch er selbst, (der aus der Fremde kommende Bruder) darf, nachdem er von den Brüdern aufgenommen worden (Ich meine, daß an dieser Stelle statt exemtis — exceptus gelesen werden muß), die irdischen Erquickungen nicht höher achten, als die himmlischen; denn sogleich wird dein Glaube gerichtet werden, (d. h. er wird dadurch seinen Unglauben beweisen, wenn er das Abschiedsgebet, den Segen des christlichen Bruders, seines Wirthes, gegen die ihm verliehene leibliche Speisung für nichts achtet) oder, wie wirst du nach der Vorschrift des Herrn sagen; Friede sey mit diesem Hause! wenn du nicht auch denen, die im Hause sind, den (vorher von ihnen empfangenen) Segenswunsch erwiederst?“

Vergebung seiner Sünden, er betet nicht allein für sich: daß er nicht in Versuchung geführt und vor dem Bösen bewahrt werde. Unser Gebet ist ein gemeinsames, und wenn wir beten, beten wir nicht bloß für den Einzelnen, sondern für die ganze Gemeinde, weil wir Glieder der Gemeinde Alle eins sind. Der Gott, welcher der Stifter des Friedens und der Eintracht ist, wollte, daß so jeder Einzelne für Alle beten sollte, wie er in dem Einen Alle getragen hat." Und als der Bischof Cyprian unter den Drangsalen der Verfolgung seine Gemeinde zum Gebet ermunterte; schrieb er [1]: „Jeder bete zu Gott nicht für sich allein, sondern für alle Brüder, wie der Herr uns beten gelehrt hat."

Wie man überzeugt war, daß göttliche Dinge nur in dem Lichte des göttlichen Geistes verstanden werden könnten, und daß durch das Gebet die himmlische Quelle dem Menschen eröffnet werde, so betrachtete man dasselbe als das nothwendige Mittel zur Erkenntniß des Göttlichen, zum rechten Verständniß der Schrift. Da der große Kirchenlehrer Origenes, der alle menschliche Hülfsmittel zum Verständniß der Schrift, und zur Entwickelung der in derselben enthaltenen Lehren, die nur in seiner Zeit zu haben waren, alles gelehrte und spekulative Studium, dazu aufgeboten hatte, seinen Schüler, den jungen Gregorius (nachher Thaumaturgus) s. unten, zum eifrigen Suchen und Anklopfen im Schriftstudium aufforderte; schrieb er ihm zugleich: „es sey dir aber nicht genug, anzuklopfen und zu suchen, am nothwendigsten ist auch das Gebet um Einsicht

1) Ep. 7.

in die göttlichen Dinge [1]). Dazu uns antreibend, sprach der Heiland nicht allein: „Klopfet an, so wird euch aufgethan; suchet, so werdet ihr finden,“ sondern auch: „bittet, so wird euch gegeben werden.“

Die Christen pflegten an denjenigen Tagen, welche dem Andenken an Christus, den Auferstandenen, besonders geweiht waren, aufrecht stehend zu beten, zur Erinnerung daran, daß Christus den gefallenen, im Schlamme der Erde versunkenen, Menschen zum Himmel aufgerichtet; an den übrigen Tagen beteten sie knieend. Doch warnte Origenes vor dem Wahne, der über dem Aeußerlichen das Inwendige vergessen ließ, er wies von Jenem auf Dieses hin, und suchte zu zeigen, daß Jenes nur in dieser Beziehung eine Bedeutung habe, — etwas an und für sich etwas Gleichgültiges sey. „Bevor man die Hände zum Himmel emporstreckt, — sagt er [2]) — muß man die Seele emporheben, und bevor man die Augen emporrichtet, muß man den Geist zu Gott emporrichten, denn man kann nicht zweifeln, daß unter tausend möglichen Lagen des Körpers eine solche, mit Ausstreckung der Hände und Emporhebung der Augen, allen andern vorgezogen werden muß, als Bild der dem Gebet angemessenen Gemüthsrichtungen. Wir meinen, daß dies vorzugsweise, wo nicht besondere Umstände statt finden, geschehen müsse, denn unter gewissen Umständen, in Krankheitsfällen, kann man auch sitzend oder liegend beten. Und unter gewissen Umständen, wie, wenn man zu Schiffe ist, oder wenn die vorfallenden Dinge es nicht zulassen, daß

---

1) ἀναγκαιοτατη γαρ και ἡ περι του νοειν τα θεια εὐχη.

2) Cap. 31.

man sich zurückziehe, um das gehörige Gebet zu verrichten, kann man beten, ohne daß man zu beten scheint. Und weil das Kniebeugen erfordert wird, wenn man die eigenen Sünden vor Gott anklagt, und zu ihm um Heilung und Vergebung derselben fleht, so muß man wissen, daß diese Stellung ein Zeichen des gebeugten und demüthigen Sinnes ist." Auf eine solche geistige Kniebeugung der Demüthigung seiner selbst, im Namen Christi, bezieht Origenes die Stelle Philipp. 2, 10. Tertullian und Cyprian erklären, daß es nicht auf das Gepränge äußerlicher Gebärden, sondern auf die Richtung des Herzens zu Gott bei dem Gebete ankomme. „Gott hört nicht die Stimme, sondern das Herz," sagt Cyprian. „Er der die Gedanken der Menschen sieht, braucht nicht durch Geschrei erinnert zu werden; — wie die Anna, in den Büchern der Könige, das Bild der Kirche uns darstellt, welche zu Gott nicht mit schreiendem Gebete, sondern still im Verborgenen des Herzens flehete. Sie sprach in stillem Gebete, aber ihr Glaube war Gott offenbar."

Das, was wir oben aus Tertullians Schilderung von der Seligkeit einer christlichen Ehe bemerkten, zeigt, daß gemeinschaftlicher geistlicher Gesang, und gemeinschaftliches Lesen der Schrift, zur täglichen Erbauung christlicher Familien gehörte. So empfiehlt auch Clemens von Alexandria gemeinschaftliches Gebet und Bibellesen [1]), zur täglichen Morgenbeschäftigung christlicher Ehegatten. Die Streitschriften Tertullians, über Dinge des kirchlichen Lebens und der Sittenlehre, wo er sich auch Layen als Gegner

1) εὐχη και ἀναγνωσις. Paedagog. Lib. II. p. 194. D.

denkt, beweisen, daß auch Solche mit der Schrift wohl bekannt, und die Lebensverhältnisse aus derselben zu beurtheilen gewohnt waren.

Von dem Zustande des christlichen Lebens überhaupt und der häuslichen Andacht der Christen, gehen wir über zu dem öffentlichen Cultus.

2. Von der öffentlichen gemeinsamen Gottesverehrung.

a) Beschaffenheit des christlichen Cultus überhaupt.

So wie es in der neutestamentlichen Religionsverfassung kein solches besonderes äußerliches Priesterthum, das dem alttestamentlichen ähnlich wäre, geben konnte, so konnte hier auch kein solcher äußerlicher, an eine gewisse Stätte, gewisse Zeiten, gewisse äußerliche Handlungen und Gebärden gebundener Cultus statt finden. Das Reich Gottes, der Tempel des Herrn, sollte nicht an dieser oder jener Stätte, sondern überall vorhanden seyn, wo Christus selbst im Geiste würksam ist, wo durch ihn die Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit gegründet worden. Jeder Christ im Einzelnen und jede Gemeinde im Ganzen sollte einen geistigen Tempel des Herrn darstellen, nur im Inwendigen des Herzens sollte die wahre Gottesverehrung ihren Sitz haben, und das ganze, aus einem solchen, durch den Glauben geheiligten, Inwendigen hervorgehende Leben, sollte ein fortgesetzter geistiger Cultus seyn. Das ist die große durch das ganze neue Testament herrschende, evangelische Grundidee, durch welche die ganze äußerliche Erscheinung der Religion eine andere Gestalt gewinnen, durch welche Alles aus dem Fleischlichen in's Geistige verklärt werden mußte. Diese Idee trat in dem

ursprünglichen inneren Leben und Bewußtseyn der ersten Christen stark hervor, zumal im Gegensatz gegen Judenthum und besonders gegen Heidenthum, welcher Gegensatz alles in die Augen fallende Gepränge, alle Vervielfältigung sinnlicher Andachtsmittel meiden, und den einfachen, geistigen Charakter der christlichen Gottesverehrung recht fest halten ließ. Es war ja das, was den Heiden stets so sehr an der christlichen Gottesverehrung auffiel, daß man bei ihnen nichts von dem äußerlichen Gepränge aller anderen Religionen fand: „keine Tempel, keine Altäre, keine Bilder." Auf diesen Vorwurf, welchen Celsus den Christen machte, antwortete Origenes: „Im höchsten Sinne sey der Tempel und das Bildniß Gottes in der Menschheit Christi, sodann in allen, von dem Geiste Christi beseelten Gläubigen, — lebendige Bildsäulen, mit denen kein Zeus des Phidias zu vergleichen sey!" [1]) Das Christenthum trieb die Menschen häufig die Stille des inwendigen Heiligthums aufzusuchen, und hier vor dem Gott, der in diesem Tempel wohnen sollte, ihr Herz auszuschütten; aber es entzündete auch in ihren Herzen Flammen der Liebe, welche die Gemeinschaft suchten, sich an einander gegenseitig zu erkräftigen und zu Einem gen Himmel strebenden heiligen Feuer sich zu vereinigen. Die Gemeinschaft des Gebets und der Andacht betrachtete man als das Heiligende, indem man wußte, daß der Herr mit seinem Geiste mitten unter den in Seinem Namen Versammelten sey; aber fern davon war man, dem Orte der Versammlung eine besondere Weihe und Heiligkeit zuzuschreiben. Ein solcher Wahn erschien als

1) c. Cels. T. VIII. p. 400.

etwas Heidnisches, und man konnte Anfangs destoweniger zu einem solchen Wahn verleitet werden, da die ersten allgemeinen Versammlungsplätze der Christen nur gewöhnliche Säle in Privathäusern waren, wie gerade irgend ein Gemeindeglied eine dazu passende Wohnung hatte. So heißt Gajus, zu Corinth, (Röm. 16.) der Wirth der ganzen Gemeinde, weil diese in einem Saale seines Hauses sich zu versammeln pflegte. Origenes sagt [1]): „Der Ort, wo Gläubige zum Gebet zusammenkommen, hat etwas Heilsames und Nützliches;" aber nur die Bedeutung dieser geistigen Gemeinschaft hebt er hervor. „Christus mit der Schaar der Engel — meint er — wohnt der Versammlung der Gläubigen bei, deshalb muß man das Gebet in solchen Versammlungen nicht verachten, denn sie haben eine besondere Kraft für den, welcher in aufrichtigem Sinne daran Theil nimmt." „Nicht den Ort, sondern die Gemeinde der Auserwählten, nenne ich die Kirche," sagt Clemens von Alexandria [2]). Tertullian sagt [3]): „Wir können beten an jedem Orte, welchen Gelegenheit oder Noth mit sich bringt, denn die Apostel, welche im Kerker vor den Ohren der Gefangenwärter zu Gott beteten, und zu seinem Lobe sangen, handelten doch nicht gegen das Gebot des Herrn, eben so wenig als Paulus, der im Schiffe vor aller Augen das Abendmahl weihte;" (Apostelgesch. 27.) Ein merkwürdiges Zeugniß freien evangelischen Geistes, wenn gleich die Anwendung dieser letzteren Stelle nicht richtig ist.

1) De orat. c. 31.

2) οὐ γαρ νυν τον τοπον, ἀλλα το ἀθροισμα των ἐκλεκτων ἐκκλησιαν καλω. Stromat. Lib. VII. 715. B.

3) De orat. c. 24.

Freilich liegt es dem Menschen sehr nahe, von der Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit abzufallen, die Religion des Geistes an äußerliche, irdische Dinge zu binden, wie der Apostel sagt: „Nachdem man im Geiste angefangen, im Fleische vollenden zu wollen.“ Auch hier bedurfte es steter Wachsamkeit, daß sich nicht der jüdische oder heidnische Gesichtspunkt in das Evangelische einmischte, wie leicht geschehen konnte, nachdem einmal der alt- und der neutestamentliche Gesichtspunkt vom Priesterthume mit einander vermischt worden. Schon Clemens von Alexandria mußte den Wahn bekämpfen, der das Wesen des christlichen Lebens, ein anderes in und ein anderes außerhalb der Kirche seyn ließ. „Die Jünger Christi — sagt er [1]) — sollten im ganzen Leben so erscheinen und sich so bilden, wie sie sich in den Kirchen ein ehrbares Ansehen geben, daß sie solche seyen und nicht bloß zu seyn scheinen, so sanft, so fromm, so liebreich; nun weiß ich aber nicht, wie sie mit dem Orte ihre Gestalt und Sitten verändern, wie man von den Polypen sagt, daß sie ähnlich den Felsen, an die sie sich hängen, ihre Farbe verändern. Sie legen das geistliche Ansehen, welches sie in der Kirche angenommen haben, ab, sobald sie die Kirche verlassen haben, und stellen sich der Menge, mit der sie umgehen, gleich. Sie strafen sich selbst Lügen und zeigen, wie sie in ihrem Inwendigen beschaffen waren, indem sie die angenommene Larve der Ehrbarkeit ablegen. Sie, die das Wort Gottes ehren wollen, lassen es da zurück, wo sie es gehört haben.“

---

1) Paedagog. Lib. III. p. 256.

b) Versammlungsplätze der Christen.

Wir bemerkten schon vorhin, daß die Versammlungsplätze der Gemeinden Anfangs in Sälen der Privathäuser waren; es mag seyn, daß in großen Städten, wo frühzeitig die Zahl der Christen groß war, und kein Mitglied der Gemeinde einen Platz in seinem Hause hatte, der alle Mitglieder derselben hätte fassen können, oder wo man nachtheiliges Aufsehen von so zahlreichen Versammlungen befürchtete, die Gemeinde nach den Wohnungen ihrer Mitglieder sich in verschiedenen Abtheilungen vertheilte, von denen jede in einem besonderen Saale, in dem Hause eines der begüterten Mitglieder, ihre Versammlungen hielt; oder, daß etwa, wenn man auch am Sonntage zu einer gemeinschaftlichen Versammlung an Einem Orte sich vereinigte, doch einzelne Theile der Gemeinde täglich in solchen ihnen am nächsten liegenden Sälen sich versammelten. Vielleicht sind die Stellen der paulinischen Briefe von *Gemeinden in den Häusern* gewisser Personen so zu verstehen [1]). Dem

---

1) Die Gemeinde in seinem Hause, ἡ κατ᾽ οἰκον αὐτου ἐκκλησια, in solchen Stellen kann gewiß nicht von Versammlungsplätzen der ganzen Gemeinden die Rede seyn, denn an mehreren Stellen wird diese ἡ κατ᾽ οἰκον τινος ἐκκλησια von dem Ganzen der Gemeinde ausdrücklich unterschieden, 1 Corinth. 16, 19 bis 20., die in dem Hause des *Aquilas* und der *Priscilla* sich versammelnde Gemeinde zu Ephesus, und dann noch *alle* Brüder, was ja unter jener Voraussetzung dasselbe wäre. Und Coloss. 4, 15. eben so. Ferner würde dieser Erklärung entgegenstehen, daß derselbe *Aquilas*, wenn er sich zu Rom aufhielt, wo sein gewöhnlicher Sitz war, und, wenn er sich zu Ephesus aufhielt, die Versammlung der Gemeinde in *seinem* Hause gehabt haben würde. (vergl. Röm. 16, 5. und 1 Corinth. 16, 19.). Es ist aber doch sehr unwahrscheinlich, daß die

urchristlichen Geiste ganz entsprechend ist die Antwort Justins des M. auf die Frage des Präfekten: wo versammelt ihr euch? Die Antwort: „Wo ein Jeder will und kann. Ihr glaubt ja wohl, daß wir alle an Einem Orte zusammenkommen; so ist es aber nicht, denn der Gott der Christen ist nicht in einem Raume eingeschlossen, sondern unsichtbar erfüllt er Himmel und Erde, und überall wird er von den Gläubigen verehrt.“ Justin sagt darauf, daß wenn er nach Rom käme, er an einem bestimmten Orte zu wohnen pflege, und da versammelten sich bei ihm diejenigen Christen, die durch ihn unterrichtet wurden [1]), und seine Vorträge hören wollten. Andere Versammlungsplätze der Gemeinde habe er nicht besucht.

Nach und nach machte man an diesen Versammlungsplätzen solche Einrichtungen, welche das Eigenthümliche des christlichen Gottesdienstes erforderte, wie einen erhöhten Sitz [2]), für das Vorlesen der Schrift und die Haltung der Predigt, einen Tisch, für die Austheilung des Abendmahls, welchem schon zur Zeit Tertullians, vielleicht nicht ohne

---

Gemeinde jedesmal bei der Ankunft des Aquilas ihren Versammlungsplatz geändert haben sollte. Eher läßt es sich erklären, daß solche Männer, welche wegen ihres Gewerbes etwa geräumige Wohnungen, wo sie sich niederließen, haben mußten, — wie der Zeltfabrikant Aquilas, — daher auch überall ein Zimmer ihres Hauses für die Versammlung eines Theiles der Gemeinde hergaben, zumal, wenn ein Solcher, wie vermuthlich Aquilas, auch vermöge seiner Lehrgabe, als διδασκαλος, geeignet war, die Erbauungen kleiner Versammlungen zu leiten.

1) Das war demnach ἡ κατ᾽ οἰκον του Ἰουστινου ἐκκλησια.

2) Suggestus, pulpitum.

Beimischung der unevangelischen, alttestamentlichen Opferidee — oder wenigstens so, daß diese sich bald daran anschließen konnten, der Name Altar: Ara, altare gegeben wurde. Bei Vergrößerung der christlichen Gemeinden und Vermehrung ihres Wohlstandes, wurden im Verlaufe des dritten Jahrhunderts schon besondere kirchliche Gebäude für die Christen angelegt, wie schon in dem Edikt Galliens [1]) die θρησκευσιμοι τοποι der Christen vorkommen [2]). In der Zeit äußerlicher Wohlfahrt der Kirche, unter der Regierung Diocletians, entstanden schon manche prächtige Kirchengebäude in großen Städten.

Der Gebrauch der Bilder war ursprünglich fern von dem Cultus und von den Kirchen der Christen, und blieb es im Ganzen in dieser Periode. Die Vermischung der Kunst und der Religion, der Gebrauch sinnlicher Bilder für dieselbe, erschien den ersten Christen als etwas Heidnisches. Wie in dem Heidenthum das Göttliche durch die Vermischung mit dem Natürlichen entweiht und verdunkelt wor-

1) Siehe Theil I. S. 217.

2) Wenn die Nachricht der Chronik von Edessa bei Assemani Bibliotheca. oriental. T. I. p. 391. zuverlässig ist, (die Chronik wurde zwar erst im sechsten Jahrhundert aufgesetzt, aber der Verfasser benutzte ältere Urkunden, welche jedoch zu Edessa, nach den Aktenstücken über den Briefwechsel zwischen Christus und Abgarus zu schließen, nicht die zuverlässigsten gewesen seyn mögen); so wäre schon im J. 202. zu Edessa ein christliches Kirchengebäude gewesen, und wenn die Erklärung der Stelle jener Chronik durch Michaelis, orientalische und exegetische Bibliothek Theil X. S. 61., ausgemacht wäre; so würde diese Kirche schon nach dem Muster des jüdischen Tempels in drei Theile eingetheilt gewesen seyn.

worden, wie man dem Natürlichschönen oft zum Nachtheil des Heiligen gehuldigt hatte, so war nun die erste Glut des christlichen Eifers, die sich der heidnischen Naturvergötterung entgegenstellte, und das Göttliche in seiner Reinheit und Erhabenheit zu behaupten suchte, geneigt, das Heilige eher im schroffen Gegensatze gegen das Natürlichschöne darzustellen, als demselben eine schöne Form zu leihen. Die Idee von der Erscheinung des Göttlichen in der Knechtsgestalt, zu welcher die ganze bedrückte Lage der kämpfenden Kirche dieser Zeit so gut paßte, war man eher geneigt überall auf die Spitze zu treiben, als durch eine ästhetische und künstlerische Richtung sie in den Hintergrund zu stellen oder zu unterdrücken. Das zeigt sich ja insbesondere in der allgemeinen Ansicht der ersten Kirche, daß Christus seine innere göttliche Herrlichkeit unter einer mit derselben im Widerspruche stehenden häßlichen äußerlichen Erscheinung verhüllt habe, was man auch in der zu buchstäblich verstandenen messianischen Stelle Jesaias 53, 5. zu finden glaubte. So ermahnt Clemens von Alexandria die Christen, auf die äußere Schönheit nicht zu großen Werth zu legen, durch das Beispiel Christi: „Der Herr selbst soll ja der äußerlichen Erscheinung nach häßlich gewesen seyn, und wer ist besser als der Herr? Aber er offenbarte an sich nicht die im sinnlichen Scheine bestehende Schönheit des Leibes, sondern die wahre Schönheit der Seele und des Leibes, — im Wohlthun die Schönheit der Seele, in der Bestimmung für unvergängliches Daseyn die Schönheit des Leibes“ [1]).

---

1) Paedogog. Lib. III. c. 1.

Kirchenlehrer von entgegengesetztester Geistesrichtung, die Anhänger einer fleischlicheren und die Anhänger einer vergeistigenden Auffassung der göttlichen Dinge, — Realisten und Idealisten, welche nach diesen entgegengesetzten Richtungen, auch in dieser Hinsicht, verschiedene Ansichten hätten haben können, wie in späterer Zeit aus solchen verschiedenen Grundrichtungen auch verschiedene Ansichten von diesem Gegenstande hervorgingen, — sie wurden doch jetzt in dieser Hinsicht noch vereinigt durch den gemeinschaftlichen Gegensatz gegen die Vermischung des Natürlichen und Göttlichen im Heidenthume, durch das Streben, die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit rein und ungetrübt zu erhalten. Clemens von Alexandria ist so wenig als Tertullian den religiösen Bildern günstig. „Wir müssen nicht an dem Sinnlichen kleben, — sagt er gegen den Gebrauch der Bilder im Heidenthume, — sondern zu dem Geistigen uns erheben; die Gewohnheit des täglichen Anblicks entweiht die Würde des Göttlichen, und das geistige Wesen durch den irdischen Stoff ehren wollen, heißt dasselbe durch die Sinnlichkeit entwürdigen." Es erhellt aus dem Gesagten, wie fern im Ganzen Christusbilder der Anschauungsweise der Christen dieser Zeit liegen mußten. Heiden, welche in Christo etwas Göttliches anerkannten, wie Alexander Severus [1]), und Sekten, welche

---

1) Eusebius sagt gleichfalls, hist. eccles. L. VII. c. 18., daß Heiden die ersten waren, welche nach ihren heidnischen Vorstellungen von Christus, Petrus und Paulus, als Wohlthätern der Menschheit, sich gemalte Bilder machten. Es läßt sich dieses aus dem damaligen Religionseklekticismus leicht erklären.

Heidenthum und Christenthum mit einander vermischten, waren die Ersten, welche Christusbilder gebrauchten, wie die gnostische Sekte der Carpokratianer, solche neben die Bildnisse eines Plato und Aristoteles hinstellte.

Nicht von dem kirchlichen, sondern von dem häuslichen Leben ging der Gebrauch der religiösen Bilder unter den Christen aus. In dem Verkehre des täglichen Lebens sahen sich die Christen überall von den Gegenständen der heidnischen Mythologie, oder doch von solchen, durch welche ihr sittliches, christliches Gefühl beleidigt wurde, umgeben. Dergleichen Gegenstände bedeckten die Wände in den Stuben, die Trinkgefäße, die Siegelringe, auf welchen die Heiden häufig Götzenbilder hatten, vor denen sie, wenn sie wollten, ihre Andacht verrichten konnten; natürlich fühlten sich die Christen gedrungen, an die Stelle dieser, ihr religiöses und sittliches Gefühl beleidigenden Gegenstände, solche zu setzen, welche demselben mehr zusagten. So hatten sie auf ihren Bechern gerne das Bild eines Hirten, der ein Lamm auf seinen Schultern davon trägt, das Symbol des Erlösers, der die sich bekehrenden Sünder rettet, nach jenem evangelischen Gleichnisse [1]). Und Clemens von Alexandria sagt, in Beziehung auf die Siegelringe der Christen [2]): „Unsere Siegelringe seyen — eine Taube, (das Sinnbild des heiligen Geistes) oder ein Fisch [3]), oder

1) Tertullian. de pudicitia c. 7. Procedant ipsae picturae calicum vestrorum c. 10. Pastor, quem in calice depingis. Dem montanistischen Asketismus scheint das Christusbild auf dem Becher nicht gefallen zu haben.

2) Paedagog. Lib. III. p. 246. 247.

3) Dieselbe Beziehung, wie bei dem Fischer und die Anspie-

ein gen Himmel segelndes Schiff (das Sinnbild der christlichen Kirche und der einzelnen christlichen Seele), oder eine Leyer (das Sinnbild der christlichen Freude), oder ein Schiffsanker (das Sinnbild der christlichen Hoffnung), und wer ein Fischer ist, wird des Apostels Petrus gedenken und der aus dem Wasser hervorgezogenen Kinder [1]); denn nicht Götzenbilder dürfen diejenigen eingraben, welchen der Umgang mit den Götzen verboten ist; kein Schwerdt, keinen Bogen dürfen diejenigen eingraben, welche nach Frieden trachten; keinen Becher, die Freunde der Sittsamkeit." Doch vielleicht kamen die religiösen Abbildungen schon am Ende des dritten Jahrhunderts, aus dem häuslichen Gebrauche, in die Kirchen, man bemalte die Wände derselben auf solche Weise. Die Kirchenversammlung zu Elvira, im Jahre 305, setzte sich dieser Neuerung, als einem Mißbrauche, entgegen, indem sie verordnete: „Die Gegenstände der Verehrung und Anbetung sollen nicht an den Wänden abgemalt werden" [2]). Frühzeitig mochte wohl die sinnliche

---

lung auf das Anagramm des Namens Christi ΙΧΘΥΣ = Ιησους Χριστος Θεου Υἱος Σωτηρ.

1) Die Christen, welche der göttliche Erzieher, der θειος παιδαγωγος — Christus durch die Taufe zur Wiedergeburt führt.

2) Ne, quod colitur et adoratur in parietibus depingatur. Concil. Illibert. c. 33. Freilich läßt sich die Auslegung dieses Canons nicht mit gänzlicher Sicherheit bestimmen. Es ist in derselben eine zwiefache Unbestimmtheit: Man kann das „quod colitur et adoratur" von Gegenständen der Religion überhaupt verstehen, oder enger von Gegenständen eigentlicher Anbetung, von Christusbildern, oder symbolischer Darstellung Gottes, — der Dreieinigkeit, — und man kann „die Wände" auch zwiefach verstehen, entwe-

Darstellung des Kreuzeszeichens unter den Christen im häuslichen und kirchlichen Leben Eingang finden. Dies Zeichen war ihnen besonders geläufig, es war die Weihe des Aufstehens und zu Bettegehens, des Ein- und Ausgehens, und aller Handlungen des täglichen Lebens, das Zeichen, welches die Christen unwillkürlich machten, wenn ihnen irgend etwas Schreckendes auffiel [1]). Ein sinnlicher Ausdruck der ächt christlichen Idee, daß alle Handlungen der Christen, so wie ihr ganzes Leben durch den Glauben an den gekreuzigten Christus, durch die Beziehung auf ihn geheiligt werden sollte, daß dieser Glaube das kräftigste Mittel sey, über alles Böse zu siegen und sich gegen dasselbe zu verwahren. Aber nur zu leicht verwechselten die Menschen auch hier die Idee und das darstellende Zeichen, die Würkung des Glaubens an den Gekreuzigten übertrug man auf das äußere Zeichen, und schrieb diesem eine übernatürliche, heiligende, bewahrende Kraft zu, wie sich schon im dritten Jahrhundert Spuren dieser Verirrung wohl bemerken lassen. Von den gottesdienstlichen Versammlungsorten der Christen, gehen wir über zu den gottesdienstlichen Versammlungszeiten und Festen.

c) Gottesdienstliche Versammlungszeiten und Feste.

Hier zeigt es sich nun wieder zuerst, daß das Evangelium, wie es die Betrachtungsweise von dem Priesterthume, dem Cultus im Ganzen und von heiligen Orten umbildete, es so auch die Ansicht von gottgeweihten Zeiten ganz umwandelte. Auch hier offenbarte sich der Charakter der vergeistigten, verklärten, von den Schranken

---

der von Wänden des Hauses, oder bloß von Wänden der Kirche.

1) Cfr. Tertullian de corona milit. c. 3.

des Partikularismus und von der fleischlichen Hülle frei gemachten neutestamentlichen Theokratie. Die jüdischen Festgesetze waren durch das Evangelium nicht etwa bloß so aufgehoben, daß sie auf andere Zeiten übertragen worden, sondern so, daß solche Gesetze, in Beziehung auf einzelne Zeiten gar nicht mehr statt finden sollten. Das Sabbatsgesetz konnte, wie alles Andere des jüdischen Ceremonialgesetzes, nur vergeistigt und verklärt im Christenthume auferstehen, insofern nun jeder Tag auf gleiche Weise, durch die Beziehung des ganzen Lebens, an jedem Tage auf Gott durch Christus, durch die sich über diesen ganzen Tag verbreitende Weihe des Herzensgebets, geheiligt werden sollte. Insofern der Christ an jedem Tage seinen von Gott ihm anvertrauten Beruf in göttlichem Sinne betrieb, sich keuschen Herzens von aller inwendigen Berührung mit dem Ungöttlichen bewahrte, — den Namen seines Herrn stets durch Gesinnung, Worte und That heilig zu halten suchte, — sollte ihm jeder Tag ein wahrer Sabbat seyn. Ausdrücklich betrachtet der Apostel Paulus alle Heilighaltung gewisser Zeiten, insofern man dies aus göttlichem Gebot ableitete, als etwas Jüdisches und Unevangelisches, als eine Rückkehr unter die Knechtschaft des Gesetzes, in die Gefangenschaft unter den äußerlichen Satzungen. Das war die Denkweise der ersten Kirche. Anfangs versammelten sich die Gemeinden an jedem Tage, z. B. die erste Gemeinde zu Jerusalem, zu gemeinschaftlichem Gebete und gemeinschaftlicher Betrachtung des göttlichen Wortes, gemeinschaftlicher Feier des Abendmahls und der Agapen, der Verbindung mit dem gemeinsamen Oberhaupte des geistigen Leibes der Kirche und unter einander als Glieder dieses Leibes. Spu-

ren davon, in täglichen Zusammenkünften der Gemeinden, zum Anhören der Vorlesungen aus der Schrift und zur Feier der Communion, finden sich noch späterhin. Wenn man bald nach dem Bedürfnisse der sinnlich-geistigen Menschennatur überhaupt, und insbesondere einer größeren Menge der zur Reife des christlichen Mannesalters zu erziehenden Christen, besondere Zeiten aus den übrigen auswählte, um religiöse Erinnerungen an dieselben besonders zu knüpfen, um sie der vorherrschenden Beschäftigung mit den Dingen der Religion, der gemeinsamen Andacht zu weihen, damit der Einfluß dieser Zeiten belebend und heiligend auf das übrige Leben zurückwürken sollte, — damit die an diesen Tagen aus den Zerstreuungen der Geschäfte sich zurückziehenden, in der Stille der Einsamkeit und in der gemeinschaftlichen Andacht ihr Gemüth mehr vor Gott sammelnden Christen, dies für ihr ganzes übriges Leben benutzten; so war das an und für sich noch nichts Unevangelisches. Es war eine Herablassung von dem Standpunkte des reinen Geistes, auf dem auch der Christ, der noch zwei Naturen in sich trägt, sich nicht leicht immer erhalten kann, zu dem Standpunkte der Fleischlichen, welche Herablassung, je mehr das Feuer der ersten Begeisterung, die Glut der ersten Liebe nachließ, immer nothwendiger werden mußte. Es war noch eben so wenig etwas Unevangelisches, als wenn man, nach den Bedürfnissen der Umstände [1]), die Ausübung mancher Rechte des allgemeinen Priesterthums aller Christen nach und nach immer mehr auf eine gewisse Klasse der Gemeinde einschränkte. Aber, wie es das Unevangelische war, wenn

1) Theil. I. p. 297.

man in der Kirche eine, nach göttlichem Rechte bestehende, besondere Priesterkaste annahm, wenn man über dieser besonderen Priesterkaste das allgemeine christliche Priesterthum vergaß, wenn man einen Gegensatz zwischen Weltlichen und Geistlichen unter den Christen einführte; so war es das Unevangelische, — wenn man gewisse nach göttlichem Rechte vor anderen ausgezeichnete und geheiligte Tage annahm, — wenn man einen Gegensatz zwischen heiligen und gewöhnlichen Tagen im Leben des Christen einführte, und über diesem Gegensatze den Beruf desselben, alle Tage auf gleiche Weise zu heiligen, vergaß. Die Verwechselung des Neutestamentlichen mit dem Alttestamentlichen entwickelte sich hier auf dieselbe Weise und in derselben Zeit, wie in Rücksicht des Priesterthums.

Als die Montanisten (s. unten) neue Fasten, die an bestimmte Zeiten gebunden waren, gesetzlich einführen wollten, hielt man ihnen mit Recht den Brief an die Galater entgegen; aber Tertullian, auf der Grenze zwischen der urchristlichen rein evangelischen und der sich bildenden christlich-jüdischen Zeit stehend, verwechselt hier schon den Gesichtspunkt beider Religionsverfassungen, indem er das Evangelische nicht in eine ganz andere Betrachtungsweise der Feste überhaupt, sondern in die Feier anderer einzelner Feste setzt, das von dem Apostel Paulus getadelte Judaisiren, nur in das Beobachten jüdischer statt eigenthümlich christlicher Feste [1]).

Die Wochen- und Jahresfeste der Christen gingen ursprünglich von derselben Grundidee aus, welche der Mittel-

---

1) Tertullian. de jejuniis c. 14.

punkt des ganzen christlichen Lebens war: Die Idee der Nachfolge Christi des Gekreuzigten und des Auferstandenen, — ihm nachfolgen in seinem Tode, indem man in gläubiger Buße die Würkungen seines Todes sich aneignet, sich selbst und der Welt abstirbt, — ihm nachfolgen in der Auferstehung, indem man, in dem Glauben an ihn und durch dessen Kraft mit ihm aufersteht zu einem neuen, gottgeweihten, heiligen Leben, das hienieden im Keime beginnt, jenseits zur Vollendung sich entwickelt. Daher das Freudenfest, das Auferstehungsfest; die Vorbereitung dazu — das Andenken an Christi Leiden mit Buße und Kreuzigung des Fleisches; Fast- und Bußtag. So in der Woche das Freudenfest, der Sonntag, die Vorbereitung dazu — die Buß- und Bettage, dem Andenken an das Leiden Christi und die Zurüstungen zu denselben geweiht, am Mittwoch und Freitage; so das Jahresfest zum Andenken an die Auferstehung Christi, und die Würkungen des Auferstandenen, Verherrlichten, die Vorbereitung dazu — das Andenken an das Leiden Christi und die Fasten. Nach diesem allgemeinen Gesichtspunkte wollen wir nun die einzelnen Wochen- und Jahresfeste besonders betrachten.

Der Gegensatz gegen den Judaismus führte frühzeitig die besondere Feier des Sonntags, an die Stelle des Sabbats, herbei: die erste Spur davon Apostelgeschichte 20, 7., wo wir die Gemeinde an dem ersten Wochentage versammelt finden [1]), eine spätere Offenbar. Joh. 1, 10.,

1) Durchaus beweisend ist die Stelle nicht, denn die bevorstehende Abreise des Apostels Paulus konnte die kleine Gemeinde zu einem brüderlichen Abschiedsmahl vereinigen, bei welcher Gelegenheit der scheidende Apostel seinen letz-

da hier unter dem Tag des Herrn schwerlich der Tag des Gerichts verstanden werden kann. So wird auf die Sonntagsfeier, als Symbol eines neuen dem Herrn geweihten Lebens, im Gegensatz gegen den alten Sabbat angespielt, in dem Briefe des Ignatius an die Magnesier [1]: „Wenn die in den Dingen des alten Bundes Erzogenen zu einer neuen Hoffnung gelangt sind und nicht mehr Sabbat feiern, sondern ihr Leben dem Tage des Herrn geweiht haben, an welchem auch unser Leben durch ihn aufgegangen ist, wie sollten wir denn ohne ihn leben können?“ Als Freudentag wurde der Sonntag dadurch ausgezeichnet, daß man an demselben nicht fastete, und nur aufrecht stehend, nicht knieend betete, wie Christus durch seine Auferstehung den gefallenen Menschen zum Himmel wieder aufgerichtet habe. Die Feier des Sonntags war immer nur, wie alle Festfeier, menschliche Anordnung, fern war es von den Aposteln, ein göttliches Gebot, in dieser Hinsicht, fest zu stellen, fern von ihnen und von der ersten apostolischen Kirche, die Sabbatsgesetze auf den Sonntag zu übertragen. Vielleicht aber schon am Ende des zweiten Jahrhunderts, hatte sich eine falsche Uebertragung dieser Art gebildet, denn schon scheint man das Arbeiten am Sonntage als Sünde betrachtet zu haben [2].

---

ten Vortrag hielt, wenn auch noch keine besondere Sonntagsfeier statt fand. Noch weniger kann, in dieser Hinsicht, aus 1 Corinth. 16, 2. bewiesen werden; alles würde sich hier hinlänglich erklären, wenn man auch nur an einen im bürgerlichen Leben gewöhnlichen Wochenanfang dächte.

1) Cap. 9.

2) Wie zu schließen aus Tertullians Worten de orat.

Ferner waren in der Woche der **Freitag** — dieser besonders — und der **Mittwoch** dem Andenken an das Leiden Christi und die dasselbe vorbereitenden Umstände besonders geweiht, Gebetsversammlungen und Fasten bis drei Uhr Nachmittags wurden an diesen Tagen gehalten; doch war nichts gesetzlich darüber bestimmt; in Rücksicht der Theilnahme daran handelte Jeder nach seinem besonderen Bedürfnisse und seiner Neigung. Solche mit Gebet verbundene Fasten wurden von den Christen, (welche ihren Beruf gern mit einer militia Christi verglichen,) als Wachen der milites Christi auf ihren Posten, **stationes** genannt, — daher jene beiden Tage dies stationum [1]).

Jüdisch-christliche Gemeinden behielten nun aber, wenn sie auch die Feier des Sonntags mit annahmen, doch die Feier des Sabbats noch bei, und von ihnen aus verbreitete sich in der orientalischen Kirche der Gebrauch, auch diesen Tag, wie den Sonntag, durch Nichtfasten und Gebet in aufrechter Stellung auszuzeichnen; in der abendländischen, besonders der römischen Kirche, wo der Gegensatz gegen den Judaismus vorherrschte, bildete sich dagegen aus diesem Gegensatze die Sitte, daß man den Sabbat auch besonders mit

---

c. 23. Solo die dominico resurrectionis non ab isto tantum (dem Kniebeugen), sed omni anxietatis habitu et officio cavere debemus, **differentes etiam negotia**, **ne quem diabolo locum demus.**

1) So das Wort statio zuerst bei **Hermas. Pastor** Lib. III. Similitud. V. öfters bei **Tertullian.** Statio wurde die technische Bezeichnung für diese Halbfasttage im Gegensatze gegen die eigentlichen jejunia. **Tertullian.** de jejuniis c. 14.

als Fasttag gebrauchte [1]). Diese Verschiedenheit des Gebrauchs wurde auffallend, wo Mitglieder orientalischer Gemeinden in abendländischen Kirchen ihren Sabbat zubrach-

1) Tertullian. de jej. c. 14.: Quanquam vos etiam sabbatum si quando continuatis, nunquam nisi in Paschta jejunandum. Er macht es als Montanist seinen römischen Gegnern zum Vorwurf, daß sie dem Sabbat die gebührende Feier entzögen, und zuweilen das Fasten vom Freitag auch auf den Sabbat fortsetzten, da man eigentlich nur mit dem Passah hier eine Ausnahme machen sollte. Denselben Gebrauch, das Fasten von Freitag auf den Sonnabend fortzusetzen, welchen Tertullian, der Montanist, hier bekämpft, finden wir bei dem Victorinus, Bischof von Petabio in Pannonien (jetzt Pettau in Steiermark), am Ende des dritten Jahrhunderts in dem von Cave hist. lit. zuerst herausgegebenen Bruchstücke über die Schöpfungsgeschichte. Er nennt diese Fortsetzung „superpositio jejunii." Das Fasten am Sabbat erscheint hier als Vorbereitung für das Freudenfest der Communion am Sonntage, als Gegensatz gegen die jüdische Sabbatfeier, welche durch Christus aufgehoben worden. „Hoc die solemus superponere; idcirco, ut die dominico cum gratiarum actione ad panem (das Abendmahl) exeamus. Et parasceve superpositio fiat, ne quid cum Iudaeis sabbatum observare videamus." Galland. bibl. patr. T. IV. und Routh reliquiae sacrae. Oxon. 1815. Vol. III. pag. 237.

Das Concil zu Elvira setzt dem Irrthume der Sabbatsfeier eine solche Verlängerung der Fasten auf den Sabbat entgegen. c. 26. Errorem placuit corrigi, ut omni sabbati die superpositiones celebremus. — Da man späterhin von dem Gesichtspunkte der ersten christlichen Zeit entfremdet war, und die Ursache jenes römischen Kirchengebrauchs der Fasten am Sabbat nicht mehr aufzufinden wußte, erfand man daher Mährchen, um die Sache zu erklären, wie daß Petrus an diesem Tage zur Vorbereitung auf die Disputation mit dem Simon Magus gefastet habe.

ten. Nur zu bald entfernte man sich von dem Grundsatz der apostolischen Kirche, welche die Einheit des Glaubens und des Geistes, im Bande der Liebe, bei aller Verschiedenheit äußerlicher Dinge, fest hielt, und man wollte die Einförmigkeit auch in solchen Dingen. Tertullian sprach vor seinem Uebertritt zum Montanismus mit christlicher Mäßigung von diesem Streitpunkte. Er sagte von den wenigen Vertheidigern des orientalischen Gebrauchs [1]: „Der Herr wird seine Gnade verleihen, daß sie entweder nachgeben, oder ohne Anderer Aergerniß ihrer eigenen Meinung folgen." Der gelehrte Hippolytus wurde schon im Anfange des dritten Jahrhunderts veranlaßt, von diesem Streitpunkte, zwischen orientalischen und occidentalischen Kirchen, zu schreiben [2].

Von demselben Gesichtspunkte gingen die ersten Jahresfeste unter den Christen aus; doch trat hier der Gegensatz, welcher auf die Entwickelung des kirchlichen Lebens, wie der Lehre, in den ersten Zeiten, den stärksten Einfluß hatte, der Gegensatz zwischen den Gemeinden der Juden- und den Gemeinden der Heidenchristen, anfangs besonders hervor. Die ersteren behielten mit dem ganzen jüdischen Ceremonialgesetze auch alle jüdischen Feste bei, wenn gleich sie nach und nach eine sich von selbst darbietende christliche Bedeutung in dieselben hinein legten. Hingegen mag es unter den Gemeinden der Heidenchristen wohl von Anfang an gar keine Jahresfeste gegeben haben, denn in dem ganzen neuen Testament findet sich keine Spur von solchen [3].

---

1) c. 23. de orat.

2) Cfr. Hieronymus Ep. 72. ad Vital.

3) Die Stelle 1 Corinth. 5, 7. enthält keinesweges eine An-

Leicht ließ sich das alttestamentliche Passah zu einem neutestamentlichen verklären, wenn man an die Stelle der Befreiung aus irdischer Knechtschaft, die Befreiung aus geistiger Knechtschaft, — dem Sündendienste, setzte [1]). Das Passahlamm, ein Vorbild des Opfers Christi, wodurch jene Befreiung bewürkt worden. Man ging hier auch von der Ueberlieferung aus, daß Christus das letzte Mahl mit seinen Jüngern, als ein eigentliches Passahmahl, zu derselben Zeit, in welcher die Juden dieses feierten, genossen habe. Man feierte daher dieses Passahmahl stets in der Nacht vom vierzehnten auf den funfzehnten des jüdischen Monates Nisan, zugleich als Andenken an jenes letzte Mahl Christi. Dieses war der Mittelpunkt des ganzen jüdisch-christlichen Passahfestes, woran sich alles Uebrige anschloß. Der folgende Tag nach diesem Passahmahl, war dem Andenken an Christi Leiden, und der dritte Tag darauf dem Andenken an Christi Auferstehung geweiht. Als man hingegen, in der größeren Zahl der Gemeinden der Heidenchristen, auch Jahresfeste zu feiern anfing (die Zeit, wann dies geschah, läßt sich nicht bestimmen), folgte man der bei den Wochenfesten beobachteten Methode. Einen Sonntag im Jahre bestimmte man für die Feier des Auferstehungs-

---

spielung auf eine eigenthümlich christliche Passahfeier der korinthischen Gemeinde, sondern der Gegensatz einer aus dem Glauben hervorgehenden Herzensreinigung gegen äußerliche jüdische Festfeier.

1) Schon die Alexandriner, welche das πασχα ἑορτη διαβατηριος übersetzten, hatten in diesem Feste ein Symbol von einer διαβασις ἀπο του αἰσθητου εἰς το νοητον, einer Befreiung des Geistes von der Gefangenschaft unter der Sinnlichkeit gefunden.

festes, einen Freitag als vorbereitenden Buß- und Fasttag, zum Andenken an das Leiden Christi, und nach und nach machte man diese jährliche Buß- und Fastenzeit, als Vorbereitung für jenes hohe Freudenfest, noch etwas länger. Man war hier eher geneigt eine antithetische Richtung gegen die jüdische Passahfeier zu nehmen, als sich an dieselbe anzuschließen. Fern davon war man, ein jährliches Passahmahl mit den Juden zu beobachten. Man ging ja von dem Gesichtspunkte aus: jenes vorbildliche Mahl hatte durch die Realisirung des hier Vorgebildeten, durch das Opfer Christi für die Menschheit seine wahre Bedeutung verloren, das neue Bundesmahl des Abendmahls ist an die Stelle des alten Bundesmahls getreten. Man scheint sogar in der Opposition gegen den Judaismus zu der Meinung geneigt gewesen zu seyn, für die man wenigstens auf den ersten Anschein Gründe aus dem johanneischen Evangelium anführen konnte, daß Christus das letzte Mahl nicht zur selben Zeit mit den Juden, sondern einen Tag früher genossen.

Dieser Unterschied des äußerlichen Gebrauchs, zwischen den jüdisch-christlichen und den ihnen verwandten Gemeinden, von der einen — und den paulinisch heidnisch-christlichen Gemeinden von der andern Seite, bestand Anfangs, ohne daß man diese äußerliche Sache für wichtig genug zu einem Streite gehalten hätte; man war eingedenk, daß das Reich Gottes nicht in Essen und Trinken, und in keiner Art von äußerlichen Dingen bestehe.

Es kam zuerst diese Verschiedenheit mit manchen anderen Verschiedenheiten, zwischen der kleinasiatischen und der römischen Kirche, zur Sprache, als der Bischof Poly-

karp von Smyrna den Bischof Aniket zu Rom, im Jahre 162, besuchte [1]). Polykarp berief sich darauf, daß er selbst mit dem Apostel Johannes, dessen Schüler er war, ein solches Passahmahl gehalten habe; Aniket berief sich darauf, daß seine Vorgänger (in einer aus paulinischen Heidenchristen bestehenden Gemeinde) nichts der Art eingeführt hätten [2]). Aber wie man nicht glaubte, daß die Apostel in solchen äußerlichen Dingen übereingestimmt, und daß sie die Uebereinstimmung in solchen Dingen für nothwendig gehalten hätten, glaubte man auch unbe-

1) Auf alle Fälle war, nach den Worten des Irenäus bei Eusebius zu schließen, die Beilegung der Streitigkeiten über die Passahfeier nicht Zweck der Reise Polykarps nach Rom, es waren noch keine Streitigkeiten darüber entstanden, nur beiläufig war bei der Berührung anderer kirchlicher Differenzpunkte auch davon die Rede. Es erhellt aber auch keinesweges, obgleich es möglich ist, daß eine Berathung über jene andere Differenzen Zweck der Reise gewesen. Man hat derselben zuweilen eine größere Wichtigkeit beigelegt, als sich geschichtlich beweisen läßt.

2) Schade, daß uns Eusebius den Brief des Irenäus nicht vollständiger mitgetheilt, es kommt alles darauf an, was man bei dem τηρειν und μη τηρειν ergänzt, man muß die Redensart ergänzen, von der es sich in diesem ganzen Streite handelte, die in dem Briefe des Polykrates von Ephesus bei Eusebius vorkommt, την τεσσαρες και δεκατην του πασχα, den vierzehnten des Monates Nisan, als Tag des Passahmahls feiern; und von der Beobachtung dieses Tages hing es ab, ob man das Passahmahl überhaupt noch beibehielt oder nicht. Wer sich um den vierzehnten Nisan nicht bekümmerte, betrachtete das Passahmahl als ganz abgeschafft und ging bei seiner christlichen Passahfeier von einem ganz anderen Gesichtspunkte aus.

beschadet der christlichen Gemeinschaft und Einheit, eine Verschiedenheit in dieser Hinsicht immerfort zulassen zu können. Zum Zeichen, daß das Band der christlichen Brüderschaft durch solche, und, wie es scheint, wohl andere für noch wichtiger gehaltene Differenzpunkte nicht gestört werden könne, erlaubte Aniket dem Polykarp, der Abendmahlsfeier statt seiner in der Gemeinde vorzustehen.

Später, um das Jahr 171, kam diese Verschiedenheit in Kleinasien wieder zur Sprache; Melito von Sardes schrieb — wahrscheinlich für, Apollinaris von Hierapolis in Phrygien — gegen den jüdisch-christlichen Gebrauch [1]). Doch entstand dadurch noch keine Trennung der Kirchen, einzelne Christen aus Gemeinden, wo das Passah nach jüdischer Weise gefeiert wurde, fanden in Rom brüderliche Aufnahme, sie konnten ihr Passah dort nach ihrer Weise feiern und wurden zur Communion zugelassen. So blieb es bis auf den römischen Bischof Victor [2]).

Aber unter diesem brach, um das Jahr 190, der Streit von Neuem aus, von der einen Seite die römische Kirche,

---

1) Eusebius Lib. IV. c. 26.

2) Ich schloß ehemals daraus, daß Irenäus in dem Briefe an Victor die römischen Bischöfe nur vor Soter als Muster der Duldsamkeit darstellt, daß unter diesem letzteren die Sache sich schon verändert habe; aber wenn man wahrnimmt, wie bei dem Irenäus die Worte: οἱ (προ) Σωτηρος πρεσβυτεροι und οἱ προ σου πρεσβυτεροι einander entsprechen, so erhellt es, daß auf das Erstere kein Gewicht gelegt werden kann. Irenäus will nur dies sagen: jene Differenz und dabei jene Duldsamkeit habe nicht etwa erst unter den letzten Bischöfen angefangen, sondern schon vor dem Soter statt gefunden.

mit der die Gemeinden zu Cäsarea in Palästina zu Jerusalem, zu Tyrus und Alexandria übereinstimmten, von der andern Seite die Kleinasiaten, an deren Spitze der Bischof Polykrates von Ephesus stand [1]).

Die Streitpunkte, von denen es sich hier handelte, waren folgende: 1) „Muß das jährliche Passahmahl beibehalten werden, und muß man daher den Juden in Rücksicht der Zeit dieser Feier folgen?" Die Gegner — wenigstens Apollinaris, Clemens von Alexandria, Hippolytus, nach den uns in der alexandrinischen Chronik enthaltenen Bruchstücken, die man für unächt zu erklären nicht befugt ist, — behaupteten: „Jenes letzte Mahl Jesu war gar kein Passahmahl, denn nach dem johanneischen Evangelium hielt es Christus am dreizehnten Nisan, und am folgenden Tage, welcher für das Passahmahl der Juden bestimmt war, brachte er selbst das Opfer für die Menschheit, das durch das Passahmahl vorgebildet worden, um desto weniger kann also noch unter Christen eine Feier desselben statt finden." 2) Wenn die jüdisch-christliche Parthei nun den andern Tag nach jenem Passahmahle für das Andenken an Christi Leiden bestimmte, welcher Wochentag es auch seyn mochte, so behaupteten dagegen die Andern: es muß jedesmal ein Freitag seyn. 3) Wenn die Eine den dritten Tag darauf dem Andenken an die Auf-

---

1) Es könnte auffallend erscheinen, auch die Gemeinde in Palästina in dieser Reihe zu finden; aber es ist wohl zu bedenken, daß die Gemeinde zu Cäsarea von Anfang an vorzugsweise aus Heidenchristen bestand, und daß die Gemeinde zu Jerusalem unter dem Kaiser Hadrian eine mehr heidnisch-christliche Gestalt angenommen hatte.

erstehung Christi weiheten, welcher Tag in der Woche es auch seyn mochte, so behaupteten dagegen die Anderen: es darf dieses nur ein Sonntag seyn. 4) Wenn die Einen ihr Passahmahl hielten, bildeten die Andern einen rechten Gegensatz, indem sie sich durch Buß- und Fasttage zur Feier des Leidens Christi vorbereiteten, und erst mit der Communion am Morgen des Auferstehungsfestes dieser Trauerzeit ein Ende machten [1].

Der römische Bischof, beseelt von dem hierarchischen Geiste, den wir damals schon in der römischen Kirche bemerkten [2], kündigte den kleinasiatischen Gemeinden wegen dieses unbedeutenden Streitpunktes die Kirchengemeinschaft auf; aber dies unchristliche Verfahren mußte bei dem da-

---

1) Die διαταξεις ἀποστολικαι, welche Epiphanius haeres. 70. §. XI. anführt, die von den uns erhaltenen sehr verschieden gewesen zu seyn scheinen, wollten diesen Gegensatz mildern, und die Anhänger des jüdisch-christlichen Gebrauchs gegen den Vorwurf des Judaismus vertheidigen, sie stellten daher die Sache so dar, als ob das jüdische Passahmahl ein Trauermahl, vergl. 5 Buch Mos. 16, 3., das christliche ein Freudenfest wäre, als ob das Fasten der Christen am folgenden Tage, an dem die Juden den Erlöser gekreuzigt hatten, gerade mit den Freudenmahlen der Juden zusammenträfe. Die Apostel sagen: „Wenn die Juden Gastmähler halten, so fastet ihr und trauert um ihretwillen, daß sie am Tage des Festes Christus gekreuziget haben, und wann sie trauern, ungesäuertes Brot essen mit bittern Kräutern, so haltet ihr Gastmähler." ὁταν ἐκεινοι εὐωχωνται, ὑμεις νηστευοντες ὑπερ αὐτων πενθειτε. ὁτι ἐν τῃ ἡμερᾳ της ἑορτης τον Χριστον ἐσταυρωσαν, και ὁταν αὐτοι πενθωσι, τα ἀζυμα ἐσθιοντες ἐν πικρισιν, ὑμεις εὐωχεισθε.

2) Theil I. p. 340.

mals noch vorhandenen evangelischen Geiste nachdrücklichen Widerstand finden. Irenäus schrieb an ihn einen Brief, im Namen der Gemeinden zu Lyon und Vienne, in welchem er dies Verfahren scharf strafte. Er hält dem Victor das Beispiel seines Vorgängers Anicet zur Beschämung vor, und erklärte ihm: „Ohngeachtet dieser Verschiedenheiten leben wir im Frieden mit einander, und die Verschiedenheit in den Fasteneinrichtungen läßt die Eintracht des Glaubens desto stärker hervorleuchten.“ In demselben Briefe, oder einer andern auf Veranlassung dieser Streitigkeiten verfaßten Schrift, sagte er: „Die Apostel haben verordnet, daß wir Niemand Gewissen machen über Speise oder über Trank, oder über bestimmte Feiertage, oder Neumonden, oder Sabbate. Woher also die Streitigkeiten, woher die Spaltungen? Wir feiern Feste, aber im Sauerteige der Bosheit und Schalkheit, indem wir die Kirche Gottes zerreißen, und wir beobachten das Aeußerliche, um das Höhere, Glauben und Liebe, fahren zu lassen. Wir haben doch aus den Propheten vernommen, daß solche Feste und solche Fasten dem Herrn mißfallen.“ Wir bemerkten vorhin, daß ein Fasten die Einleitung zu der Passahfeier war, es war dies das einzige in der ganzen Kirche als gesetzmäßig geltende Fasten, man meinte die Befugniß dazu aus Matth. 9, 15. ableiten zu können, obgleich nach einer sehr fleischlichen dem Geiste der Stelle zuwider laufenden Anwendung derselben [1]).

---

1) Die Stelle bezieht sich ja nicht auf die Zeit des Leidens Christi, sondern auf die Zeit, wenn er überhaupt nicht mehr sichtbar unter ihnen seyn werde. So lange sie seines Umgangs genössen, sollten sie sich der kindlichen Freude hingeben, und in derselben durch keine aufgedrungene As-

Doch war über die Ausdehnung dieser Fastzeit nichts bestimmt; die Nachbildung der vierzigtägigen Versuchung Jesu veranlaßte, daß man dem Fasten in einigen Gegenden die Ausdehnung von vierzig Stunden gab, aus welchen nachher die vierzig Tage wurden [1]): die Quadragesimal-Fastenzeit.

An das Auferstehungsfest schloß sich an das Pfingstfest — das Andenken an die ersten hervortretenden Würkungen des verherrlichten Christus in der durch ihn verherrlichten Menschennatur, als der lebendige Erweis seiner Auferstehung und Verherrlichung, daher Origenes das Auferstehungsfest und das Pfingstfest als ein Ganzes zusammenzieht [2]). Die Uebertragung des alttestamentlichen Festes in ein neutestamentliches lag hier sehr nahe. Die Erstlinge der Ernte im Reiche der Natur — die Erstlinge der Ernte im Reiche der Gnade, — die Gesetzgebung im Buchstaben vom Sinai, das neue Gesetz des Geistes aus dem himmlischen Jerusalem. Dies Fest umfaßte ursprünglich

ketik gestört werden. Einst aber sollte auf diese Freudenzeit eine Zeit der Trauer folgen, doch nur eine vorübergehende Trauerzeit, auf welche eine Zeit höherer, unvergänglicher Freude, in der unsichtbaren Gemeinschaft mit ihm, folgen würde. Joh. 16, 22.

1) Irenäus bei Euseb. Lib. V. c. 24.

2) c. Cels. Lib. VIII. c. 22., wo er mit den wöchentlichen Festen, παρασκευαι und κυριακαι die jährliche das πασχα und die πεντεκοστη zusammenstellt, das Auferstehungsfest als den Anfangspunkt des Pfingstfestes betrachtend, daher er sagt: „Wer in Aufrichtigkeit sagen kann: Gott hat uns mit ihm auferwecket und versetzt in das himmlische Wesen, feiert stets Pfingstfest.“

die ganze funfzigtägige Zeit nach Ostern, welche ganze Zeit wie der Sonntag gefeiert wurde, das heißt dadurch, daß man in derselben nie fastete, nur aufrecht stehend — nicht knieend betete, vielleicht auch, wenigstens in manchen Gegenden, täglich Gemeindeversammlung gehalten und Communion gefeiert wurde [1]). Nachher wählte man zwei besondere Momente, die Himmelfahrt Christi und die Ausgießung des heiligen Geistes, aus diesem Kreise aus.

Diese Feste waren die alleinigen, allgemein gefeierten in dieser Periode, wie dies aus der angeführten Stelle des Origenes erhellt. Jene Grundanschauung des ganzen christlichen Lebens, die Alles auf das Leiden und die Auferstehung und Verherrlichung Christi bezog, die Anschließung

1) Aus Tertullian. de orat. c. 23., wo er gesagt hatte, daß man die irdischen Geschäfte am Sonntage aufschob, und wo er nachher die ganze Sonntagsfeier auf das Pfingstfest überträgt, könnte man schließen, daß das Erstere auch für die ganze Pfingstzeit statt gefunden, was sich doch schwer glauben läßt. De idololatria c. 14. sagt er, indem er die Christen von der Theilnahme an heidnischen Festen abhalten will: excerpe singulas sollennitates nationum, Pentecosten implere non poterunt. Die erste Spur einer Einschränkung der Pfingstfeier auf Einen Tag, findet sich vielleicht in dem 43. can. des Concils zu Elvira. Dieser freilich sehr dunkle Canon scheint am natürlichsten so verstanden zu werden, daß Einige aus der ganzen Pfingstzeit nur das Himmelfahrtsfest hervorgehoben hatten. Dagegen versteht das Concil unter der Pentekoste nur das Fest der Ausgießung des heiligen Geistes, und verlangt daher, daß es funfzig Tage nach Ostern gefeiert werde, es beschuldigt die Ersteren, welche nur den Namen der Pentekoste falsch anwandten, daß sie sich von dem Ansehen der Schrift entfernten „ut cuncti diem Pentecostes post Pascha celebremus, non quadragesimam, nisi quinquagesimam."

an — oder der Gegensatz gegen die jüdische Festfeier waren Ursache, daß es gerade nur diese allgemeinen Feste gab. Die Idee einer Geburtstagsfeier lag den Christen dieser Periode überhaupt fern, die Wiedergeburt betrachtete man als die wahre Geburt des Menschen; freilich mußte es mit der Geburt des Erlösers etwas anders seyn: durch ihn sollte die menschliche Natur von ihrer ersten Entwickelung an geheiligt werden; aber gerade dieser letzte Gesichtspunkt konnte unter den ersten Christen zuerst nicht so hervortreten, weil so viele erst als Bejahrtere, nach einer entscheidenden Gährung ihres Lebens, zum Christenthum übertraten, weil dasselbe erst nach und nach in das ganze Familienleben übergehen konnte. Doch finden wir in dieser Periode wahrscheinlich schon eine Spur des Weihnachtsfestes. Die Geschichte desselben steht in genauer Berührung mit der Geschichte eines andern verwandten Festes: das Fest der Offenbarung Jesu in seiner Messiaswürde, seine Weihe zum Messiasberuf bei der Taufe durch Johannes, und der Anfang seiner öffentlichen messianischen Würksamkeit, nachher die ἑορτη των ἐπιφανιων oder της ἐπιφανειας του χριστου genannt. Wir finden späterhin, daß die Verbreitung dieser Feste in umgekehrtem Verhältnisse stand, das erstere verbreitete sich von Westen nach Osten, das zweite von Osten nach Westen [1]). Clemens von Alexan-

---

1) Das Epiphanienfest, als Fest der Taufe Christi, stand am Ende des vierten Jahrhunderts zu Antiochia in hohem Ansehen, da doch die Einführung des vom Abendlande kommenden Weihnachtsfestes dort vielen Widerspruch fand. In manchen orientalischen Kirchen, in welchen man erst in den späteren Zeiten des vierten Jahrhunderts, oder noch später, das Weihnachtsfest kennen lernte, in welchen aber

dria berichtet nur, daß die gnostische Sekte der Basilidianer das letzte Fest damals zu Alexandria feierte. Es läßt sich aber schwerlich annehmen, daß diese Sekte das Fest erfunden haben sollte, wenn gleich sie ein dogmatisches Interesse bei der Feier desselben hatte, denn schwerlich würde nachher die katholische Kirche ein Fest von den Gnostikern angenommen haben; höchst wahrscheinlich hatten sie es aus jüdisch-christlichen Gemeinden in Palästina oder Syrien entlehnt. Es war dasselbe wahrscheinlich jüdisch-christlichen Ursprungs, der jüdisch-christlichen Anschauungsweise mußte dieser Moment in dem Leben Jesu der wichtigste seyn; die Gnostiker erklärten dies nun nachher auf ihre Weise. Clemens redet zugleich von Einigen, welche nicht bloß das Jahr, sondern auch den Tag der Geburt Jesu berechnen wollten, — und zwar scheint er dies als etwas Müßiges und Unfruchtbares, worin man doch zu keiner Gewißheit kommen könne, zu tadeln. Er sagt zwar nicht, daß sie den Tag, den sie berechnen wollten, auch festlich begingen, aber es ist doch wahrscheinlich, daß, wenn sie einen solchen Tag so genau berechneten, sie ihn auch feierten, und die Stellung der Sätze bei dem Clemens spricht auch da-

---

das Fest der Taufe Christi seit längerer Zeit bekannt war, verband man nachher beide Feste mit einander, wie man in abendländischen Kirchen dem neuen aus dem Orient kommenden Epiphanienfeste eine etwas andere Beziehung gab. Die Donatisten wollten das Epiphanienfest nicht annehmen, als eine aus der orientalischen Kirche kommende Neuerung: „Quia nec orientali ecclesiae, ubi apparuit illa stella, communicant. Augustini Sermo 202. §. 2. Dies hier nur vorläufig, als Beleg für die ausgesprochene Vermuthung, mehr davon in der folgenden Periode.

für, daß er dies im Sinne hatte [1]). Die Gnostiker aber, von denen er nachher redet, können es nicht gewesen seyn, denn mit deren Systeme stand die Weihnachtsfeier in geradem Widerspruche. Wir gehen nun zu den einzelnen Handlungen des christlichen Cultus über.

d) Von den einzelnen Handlungen des christlichen Cultus.

Der Charakter der geistigen Gottesverehrung unterschied den christlichen Cultus von andern Cultusarten, welche in symbolischem Gepränge und todtem Ceremoniendienste bestanden. Wie gemeinsame Erhebung des Geistes und Herzens zu Gott, Erleuchtung des Geistes und Heiligung des Herzens von Allem das Ziel war, so waren daher Unterricht und Erbauung, durch gemeinschaftliche Betrachtung des göttlichen Wortes und durch gemeinschaftliches Gebet, von Anfang an die Haupttheile des christlichen Cultus. Und in dieser Hinsicht konnte derselbe der Form nach der Einrichtung der jüdischen Gemeindeversammlungen in den Synagogen, in denen auch das geistig-religiöse Element mehr vorherrschte, sich anschließen. Wie die Vorlesung von Abschnitten des alten Testaments in den jüdischen Synagogenversammlungen die Grundlage des religiösen Unterrichts ausgemacht hatte, so ging dies auch in die christlichen Gemeindeversammlungen über. Zuerst wurde das alte Testament, besonders der prophetische Theil desselben, als Hinweisung auf den Messias vorgelesen; daran schlossen sich

1) Clemens Stromat. Lib. I. p. 340.: εἰσι δε οἱ περιεργοτερον τη γενεσει του σωτηρος ἡμων ου μονον το ἐτος, ἀλλα και την ἡμεραν προστιθεντες, οἱ δε ἀπο βασιλειδου και του βαπτισματος αὐτου την ἡμεραν ἑορταζουσι.

nachher die Evangelien, und endlich die Briefe der Apostel an.

Das Vorlesen der Schrift war eine desto wichtigere Sache, da man jeden Christen mit derselben bekannt zu machen wünschte, und doch bei der Seltenheit und Theuerung der Handschriften und der Armuth einer großen Zahl der Christen, — oder weil auch nicht Alle lesen konnten, — es sich nicht thun ließ, die Bibel selbst in Aller Hände zu bringen. Das häufige Anhören sollte daher hier bei Vielen die Stelle des eigenen Lesens vertreten. Die Schrift wurde vorgelesen in der Sprache, die Alle verstehen konnten, das waren in den meisten Gegenden des römischen Reichs die griechische oder die lateinische. Schon frühzeitig waren verschiedene Uebersetzungen der Bibel in die lateinische Sprache entstanden, da Jeder, der etwas Griechisch verstand, das Bedürfniß hatte, sich so das Wort Gottes in der ihm gewohnten Zunge recht zu eigen zu machen [1]). Wo die griechische oder die römische Sprache nur von einem Theile der Gemeinde, nur von den Gebildeteren, — von den Uebrigen nur die alte Landessprache verstanden wurde, wie in manchen egyptischen, syrischen Städten, waren kirchliche Uebersetzer, wie in den jüdischen Synagogen [2]), angestellt, welche das Vorgelesene gleich in die Landessprache übertrugen, damit es allgemein verständlich werden sollte [3]).

---

1) Augustin. de doctrina christiana Lib. II. c. 11.

2) Die תּוּרְגְּמָנִים, Dragomänner.

3) ἑρμηνευται γλωσσης εἰς γλωσσαν, ἢ ἐν ταις ἀναγνωσεσιν, ἢ ἐν ταις προσομιλιαις. Epiphan. exposit. fid. Cathol. c. 21. Prokopius, der Märtyrer in der diokletianischen Verfolgung, verband, zu Scythopolis in Palästina, in seiner

Auf das Vorlesen der Schrift folgten, wie auch schon in den jüdischen Synagogen, kurze, anfangs sehr einfache Vorträge in vertraulicher Sprache, wie sie das Herz augenblicklich eingab, welche Erklärung und Anwendung des Vorgelesenen enthielten. Justin M. drückt sich darüber so aus [1]): „Der Gemeindevorsteher hält eine Ermahnungsrede, und fordert dazu auf, daß man dem hier vorgelesenen Guten im Leben nachstrebe.“ Unter den Griechen, wo die rhetorische Bildung mehr vorherrschte, erhielt die Predigt am frühzeitigsten eine größere Ausdehnung, und sie nahm einen bedeutenden Platz bei dem Cultus ein [2]).

Auch der Kirchengesang ging von dem jüdischen Cultus in den christlichen über. Der Apostel Paulus fordert ja schon die ersten Gemeinden zum geistlichen Gesang auf. Man gebrauchte dazu theils die Psalmen des alten Testa-

---

Person die Aemter eines Anagnosten, Exorcisten und eines Hermeneuten (aus dem Griechischen in's Syrische). S. dessen acta.

1) Apolog. II.

2) Wenn Sozomenos, in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts, sagt: hist. eccles. Lib. VII. c. 19., daß in der römischen Kirche gar nicht gepredigt werde, so würde dies auf keinen Fall auf die ersten Zeiten zu beziehen seyn, sondern es würde, falls die Nachricht zuverlässig wäre, nur darin liegen, daß durch das Vorherrschen des sinnlichen und liturgischen Gepränges, späterhin die Predigt entfernt worden. Aber dem Orientalen konnte es wohl geschehen, daß er durch falsche Nachrichten aus dem Occident getäuscht worden. Und der Grund des Irrthums konnte die Wahrnehmung seyn, daß die Predigt in der römischen Kirche keinen so bedeutenden Platz, wie in der griechischen Kirche, bei dem Cultus einnahm.

ments, theils besonders dazu verfaßte Lieder, vornehmlich Lob- und Danklieder auf Gott und Christus, wie schon Plinius solche, als unter den Christen gebräuchliche, kannte. Unter den Streitigkeiten mit den Unitariern, am Ende des zweiten und im Anfange des dritten Jahrhunderts, berief man sich auf die Hymnen, in welchen von Alters her Christus als Gott verherrlicht worden. Die Macht des Kirchenliedes über die Gemüther wurde frühzeitig anerkannt, daher suchten Solche, welche gewisse besondere Meinungen zu verbreiten wünschten, wie ein Bärdesanes und ein Paulus von Samosata, dieselben durch Kirchenlieder fortzupflanzen.

Nach dem Bedürfnisse der sinnlich-geistigen Menschennatur hatte der göttliche Stifter der Kirchen eben dem Worte zwei äußerliche Zeichen eingesetzt, als Symbole der unsichtbaren Gemeinschaft zwischen ihm, dem Haupte des geistigen Leibes und den Gliedern desselben, den Gläubigen, und der Verbindung dieser Glieder, wie mit ihm so unter einander, — sichtbare Darstellungsmittel der durch Ihn den Gliedern dieses Leibes mitzutheilenden unsichtbaren, himmlischen Güter; und mit der gläubigen Benutzung dieser dem sinnlichen Menschen dargereichten Zeichen, — für den inwendigen Menschen — sollte der Genuß jener Gemeinschaft und jener himmlischen Güter verbunden seyn. Wie in dem ganzen Christenthume und dem ganzen christlichen Leben nichts vereinzelt da steht, sondern alles ein von Einem Mittelpunkte ausgehendes Ganze bildet, so sollte auch das, was diese äußerlichen Zeichen darstellen, etwas durch das ganze innere, christliche Leben Fortgehendes seyn, das von Einem Moment aus über das ganze christliche Leben sich

verbreiten, und wieder von einzelnen Momenten aus besonders angeregt und gefördert werden sollte: so das Zeichen des ersten Eintritts in die Gemeinschaft mit dem Erlöser und mit der Gemeinde, die erste Aneignung der Güter, welche er der Menschheit verliehen hat, der Sündenvergebung und der daraus hervorgehenden, inneren Lebenseinigung, der Theilnahme an einem heiligenden, göttlichen Lebensgeiste, — die Taufe — und das Zeichen des stets fortgesetzten Verharrens in dieser Gemeinschaft, und in der Aneignung und dem Genusse dieser Güter — das Abendmahl, — das Wesentliche des ganzen inneren Christenlebens, nach seiner ersten Anregung und seiner fortgehenden Entwickelung. Der ganze eigenthümliche Geist des christlichen Cultus prägte sich stets in der Art, wie diese äußerlichen Zeichen der göttlichen Sache verwaltet wurden, besonders aus, und die Art ihrer Verwaltung würkte wiederum auf die ganze Beschaffenheit des Cultus einflußreich zurück. Der Zusammenhang der durch diese äußerlichen Zeichen dargestellten Momente mit dem Ganzen des christlichen Lebens, die Verbindung des Inwendigen und Göttlichen mit der äußerlichen Handlung, war dem lebendigen, christlichen Gefühle der ersten Christen gegenwärtig; aber nachtheilig wurde es hier in praktischer Hinsicht, wie wir es bei der Lehre von der Kirche bemerkten, daß man, was in dem Gefühle beisammen war, den Begriffen nach gehörig zu sondern und zu unterscheiden vernachlässigte.

Wir reden zuerst von der Taufe:

Ursprünglich, als es darauf ankam, daß die Kirche schnell sich ausbreiten sollte, wurden diejenigen, die ihren Glauben an Jesus, den Messias, bekannten (unter den

Juden), oder ihren Glauben an den Einen Gott und Jesus den Messias (unter den Heiden), sogleich getauft, wie aus dem neuen Testament hervorgeht. Nach und nach hielt man es für nöthig, denen welche in die christliche Kirche aufgenommen seyn wollten, zur Vorbereitung einen sorgfältigeren Unterricht zu ertheilen, und eine genauere Prüfung mit ihnen vorzunehmen. Man nannte diese ganze Klasse auditores, κατηχουμενοι, man bezeichnete sie durch diese Namen als Solche, welche erst im Christenthume unterrichtet wurden, und welche nur dem Vorlesen der heiligen Schrift und der Predigt zuhören durften. Die Prüfungszeit mußte nach der verschiedenen Beschaffenheit der Einzelnen verschieden bestimmt werden; doch bestimmte das Concil zu Elvira im Allgemeinen den Zeitraum von zwei Jahren. Bei dem Origenes finden wir zwei Abtheilungen dieser Katechumenen deutlich von einander unterschieden: 1) Diejenigen, welche erst Privatunterricht empfingen, und 2) diejenigen, welche zu den Gemeindeversammlungen zugelassen und unmittelbar zur Taufe vorbereitet wurden [1]).

1) Orig. c. Cels. Lib. III. c. 51. unterscheidet offenbar diejenigen, welche zuerst κατ᾽ ἰδιαν unterrichtet, und diejenigen, welche nach bestandener Prüfung in die Gemeindeversammlungen zuerst eingeführt wurden, und hier ihren besondren Platz erhielten, ταγμα των ἀρτι ἀρχομενων και εἰσαγομενων και οὐδεπω το συμβολον του ἀποκεκαθαρθαι ἀνειληφοτων. Es frägt sich, ob wir schon bei dem Origenes noch eine dritte Klasse finden können, was die dunkele Ausdrucksweise desselben streitig machen kann. Ich war ehemals dieser Meinung: ich finde es aber jetzt nach erneuerter Untersuchung doch nicht gegründet, daß die ἁμαρτανοντες als die Poenitentes unter den Getauften an jener Stelle von den vorher dargestellten unterschieden wer-

Für jenen Privatunterricht der Katechumenen gab es kein besonderes Kirchenamt; zu Carthago pflegte man dies einem der Ausgezeichneten unter den kirchlichen Vorlesern, nach vorhergegangener Prüfung, zu übertragen, zu Alexandria, wo oft Männer von Bildung, selbst Gelehrte und an philosophisches Nachdenken Gewöhnte sich zum Unterricht im Christenthume meldeten, mußten die Katecheten Männer von wissenschaftlicher Bildung seyn, welche im Stande waren, die Einwürfe und Zweifel der Heiden zu widerlegen, und mit ihnen auf ihren eigenen Standpunkt einzugehen, man wählte daher dort auch tüchtige, gelehrte Layen zu demselben Amte, und von diesen Katecheten ging nachher die Bildung einer wichtigen theologischen Schule unter den Christen aus [1]).

Schon in dem neuen Testamente findet sich eine Spur eines Glaubensbekenntnisses, das bei der Taufe abgelegt wurde [2]), solche Glaubensbekenntnisse wurden nachher, ein

---

den. Die Worte: οἱα δ' ἐστιν αὐτοις ἀγωγη scheinen sich vielmehr auf das Vorhergegangene zu beziehen. Das και zeigt keine Unterscheidung an, es ist nicht so zu übersetzen: Welches Verfahren sie auch mit den lasterhaften Mitgliedern der Gemeinde beobachten, sondern es bezieht sich auf das nachfolgende „και," welches (das oben beschriebene Verfahren) sie sowohl überhaupt mit den Lasterhaften, als auch insbesondere mit den ἀκολασταινοντες beobachten.

1) Mehr von dieser ganzen Sache unten in dem Abschnitt von der alexandrinischen Schule.

2) S. 1 Pet. 3, 21. — 1 Timoth. 6, 12. ist dafür nicht so sicher, da sich das letztere auf eine bei einer besonderen Gelegenheit, als er zum Missionär für die Heiden auserwählt und geweiht ward, aus freiem Herzensdrang von dem Timotheus abgelegtes Bekenntniß beziehen könnte.

Gegensatz gegen Juden, Heiden und Häretiker, weiter ausgebildet. Es sollten diese Glaubensbekenntnisse das Wesentliche des Christenthums, worin alle Gemeinden übereinstimmten, enthalten. Man war überzeugt, daß die in diesen Glaubensbekenntnissen ausgesprochene Lehre von der Ueberlieferung der Apostel herrühre, daß es die Lehre sey, welche sie in lebendigem Worte und durch die Schrift verkündigt hätten, keinesweges meinte man Anfangs, daß die Apostel ein solches Bekenntniß wörtlich aufgesetzt hätten. In jenem Sinne nannte man es das κηρυγμα ἀποςολικον, die παραδοσις ἀποςολικη; der Mißverstand dieser Ausdrucksweise erzeugte erst später [1]) die Dichtung, daß die Apostel ein solches Bekenntniß wörtlich aufgesetzt hätten. Diese Bekenntnißformel wurde dann vorzugsweise mit dem Namen symbolum belegt. Es kann die Frage seyn, ob man bei diesem Gebrauche des Wortes symbolum die allgemeine Bedeutung desselben „Zeichen," die Worte des Bekenntnisses, als charakteristisches, darstellendes Zeichen des Glaubens, — oder eine besondere Anwendung dieser Bedeutung, in Beziehung auf das συμβολον ςρατιωτικον, die tessera militaris, — die Parole des miles Christi, welche Jedem bei seiner Aufnahme in die militia Christi mitgetheilt wurde, — ursprünglich im Sinne hatte. Das Erstere ist das Wahrscheinlichere, so weit wir die Geschichte des Sprachgebrauchs verfolgen können, denn wo das Wort symbolum zuerst bei der Taufe vorkommt, hat es nur jene allgemeine Bedeutung [2]).

Das

---

1) Rufin. exposit. symbol. apostol.

2) So wenn Tertullian de poenitentia c. 6. sagt, daß die

Das vieldeutige Wort σύμβολον, symbolum, konnte nun mancherlei religiöse Beziehungen veranlassen; die vorherrschende wurde bald diejenige, welche sich an jene Lieblingsvergleichung der ersten Christen zwischen ihrem Berufe und iner militia anschloß; in der alexandrinischen Kirche hingegen, wo man gern die Vergleichung mit den heidnischen Mysterien, und zwar zuweilen auf eine dem einfachen Wesen des Evangeliums nicht angemessene Weise, verfolgte, dachte man an die Losungsworte der Geweihten [1]). Andere dachten an die Bedeutung des Wortes „symbolum" ein Handelsvertrag, so daß hier das Bundeszeichen einer geistlichen Gemeinschaft dargestellt werden sollte [2]). Jenes Mährchen von dem Ursprunge eines apostolischen Glaubensbekenntnisses ließ nun gar nachher die Beziehung hervortreten,

---

die Taufe, welche, ihrer Natur nach, ein symbolum vitae seyn sollte, denjenigen, welche ohne die rechte Gesinnung dieselbe erhielten, ein symbolum mortis werde. Auch contr. Marcion. L. V. c. I. ist ihm symbolum soviel als Merkmal, Zeichen überhaupt. So in dem Briefe des Firmilianus von Cäsarea, wo das „symbolum trinitatis" von dem Glaubensbekenntnisse ausdrücklich unterschieden, und zur Bezeichnung der Taufformel gebraucht wird, (Baptismus) cui nec symbolum trinitatis nec interrogatio legitima et ecclesiastica defuit. Ferner ep. 76. Cyprian. ad Magnum: „eodem symbolo baptizare," mit derselben Taufformel taufen. Vielleicht war dies Wort ursprünglich nur die Bezeichnung der Taufformel, und wurde erst nachher auf das Glaubensbekenntniß übertragen.

1) Stromat. Lib. V. p. 582. Das λουτρον mit den καθαρσιοις der heidnischen Mysterien verglichen.

2) Augustin. sermo 212. symbolum inter se faciunt mercatores, quo eorum societas pacto fidei teneatur et vestra societas est commercium spiritualium.

daß das Bekenntniß aus den Beiträgen aller einzelnen Apostel entstanden sey, und man benutzte so die Bedeutung des Wortes συμβολον, συμβολη Beitrag, ein aus den Beiträgen der verschiedenen Apostel entstandenes Bekenntniß.

Dies Bekenntniß wurde den Katechumenen, als der wesentliche Inhalt des Christenthums, mitgetheilt; Manche, welche nach vielem Forschen, nach Vergleichung verschiedener Religionsschriften und eigenem Lesen der Bibel zum Glauben gekommen waren, bedurften natürlich desselben nicht, um erst das Christenthum kennen zu lernen. Es konnte ihnen nur dazu dienen, ihnen die Ueberzeugung zu verleihen, daß die Kirche, an die sie sich anschließen wollten, in ihrer Lehre mit der heiligen Schrift, aus der sie ihren Glauben schon geschöpft hatten, übereinstimme. So fordert auch Clemens von Alexandria die Heiden auf, sich selbst durch Forschen in der Schrift zu überzeugen, was die wahre christliche Lehre, und wo sie zu finden sey, wenn sie nur ihre Geisteskräfte anwenden wollten, um das Wahre vom Scheine, die in Wahrheit aus der Schrift abgeleitete und die bloß zum Scheine an dieselbe sich anschließende Lehre, von einander unterscheiden zu lernen [1]).

Doch Andere lernten zuerst aus dem in dem Glaubensbekenntnisse und über dasselbe ihnen mitgetheilten Unterrichte das Christenthum kennen, und gelangten erst später dazu, das durch menschliche Ueberlieferung Empfangene

---

1) Stromat. Lib. VII. p. 754. 55. δι' αὐτων των γραφων ἐκμανθανειν ἀποδεικτικως. — διακρινειν τε τῃ καταληπτικῃ θεωριᾳ (die erfassende Anschauung) και τῳ κυριωτατῳ λογισμῳ (das vorzügliche Denken) το ἀληθες ἀπο του φαινομενου.

mit der Schrift zu vergleichen. — Solche, von denen der Gnostiker Heracleon sagt [1]: „sie glauben zuerst, von Menschen dazu geführt, an den Heiland, wenn sie aber zu seinen Worten selbst kommen, glauben sie nicht mehr auf menschliches Zeugniß allein, sondern um der Wahrheit willen;" und in Beziehung auf welche Clemens von Alexandria sagt [2]: „die erste heilbringende Umwandlung aus dem Heidenthume ist der Glaube, eine in Kurzem zusammengefaßte Erkenntniß des zum Heil Nothwendigen. Darauf wird die Gnosis gebaut, als ein fester aus der Lehre des Herrn abgeleiteter Erweis des durch den Glauben Empfangenen." — Andere, welche ganz ungebildet und nicht fähig waren, eine Schrift zu lesen, konnten nur aus dem Munde Anderer lernen, und nie zur Quelle des göttlichen Wortes selbst kommen; aber doch bewährte sich die göttliche Lehre, die sie aus dem Munde Anderer empfingen, selbstständig an ihren Herzen als eine Gotteskraft. Wo das Wort nur Eingang fand, fehlte auch nimmer ein anderer als menschlicher Lehrer, der dasselbe begleitete, der heilige Geist. „Manche von uns — sagt Clemens von Alexandria — haben ohne Schrift, in Gotteskraft, durch den Glauben, die göttliche Lehre empfangen" [3]).

Die wenigen Worte jenes Glaubensbekenntnisses brauchten natürlich nicht schriftlich mitgetheilt zu werden, sie sollten in das Gemüth des Katechumenen übergehen, aus

1) Orig. Tom. XIII. in Ioann. §. 52.

2) Strom. Lib. VII. p. 732. Lit. D.

3) Clemens Alex. Stromat. Lib. I. p. 319.: *οἱ δε και ἀνευ γραμματων δυναμει τον περι θεου δια πιστεως παρειληφαμεν λογον.*

dem lebendigen Worte in's Leben, sie sollten als seine eigene Ueberzeugung von ihm ausgesprochen werden. Wollte man in diesen so natürlich entstandenen Gebrauch der mündlichen Mittheilung des Glaubensbekenntnisses einen höheren Sinn hineinlegen; so konnte die Deutung am nächsten liegen, daß die christliche Lehre nicht in einem Buchstaben von außen her den Menschen entgegentreten, sondern durch den Geist Gottes in den Herzen der Menschen niedergeschrieben seyn, und als etwas Lebendiges sich in denselben fortpflanzen solle. Jerem. 31, 33. [1]). Später legte eine dem Wesen des einfachen Evangeliums fremdartige Geheimnißkrämerei, die zuerst in der alexandrinischen Kirche aus dem Anschließen an heidnische Mysterien, und aus dem Einflusse des neoplatonischen Mysticismus hervorgegangen war, in diesen Gebrauch den Sinn hinein, daß das Heiligste nicht der Schrift anvertraut werden könne, nicht unter die Ungeweihten gebracht und dadurch entweiht werden solle [2]): — da doch die heiligste Ueberlieferung des Göttlichen, die Schrift, in die Hände aller Heiden kommen konnte, da doch die Apologeten kein Bedenken getragen hatten, auch das Innerste der christlichen Lehre den Heiden vorzutragen! Wenn der Erlöser ermahnte, daß man

---

1) So Augustin p. 212. Hujus rei significandae causa audiendo symbolum discitur nec in tabulis vel in aliqua materia, sed in corde scribitur.

2) Dergleichen mystisches Spiel und Gepränge, dem man eine größere Bedeutung, als es ursprünglich hatte, beilegte, gab nachher die Veranlassung zu der Erfindung der unklaren, unbestimmten und ungeschichtlichen Idee von einer disciplina Arcani, aus der man eben, weil sie etwas so Unbestimmtes und Grundloses war, Alles machen konnte.

die Perlen nicht vor die Säue werfen solle, so liegt darin zwar die Warnung, daß man nicht, zur Unzeit und am unrechten Orte, den in fleischlichem Sinn versunkenen Menschen göttliche Dinge predigen solle; es liegt aber darin keineswegs, daß man die heiligen Dinge ängstlich dem Blick der profanen Menge entziehen müsse. Die heiligen Dinge haben ihrer Natur nach keine Entweihung zu fürchten; sie bleiben, was sie sind, wie auch der Mensch gegen sie gesinnt seyn möge, dieser kann nur seine eigene dem Heiligen verwandte Natur durch Verspottung des Heiligen entweihen.

Jenes Glaubensbekenntniß wurde in Antworten auf einzelne Fragen von dem Katechumenen, bei der Taufe, abgelegt [1]).

Mit der Ablegung des Glaubensbekenntnisses war auch die Ablegung einer sittlichen Verpflichtung verbunden. Man ging von dem Gesichtspunkte aus, daß der zu Taufende aus dem Reiche des Bösen, der Finsterniß, des Satans,

1) Nach der natürlichsten Erklärung spielt schon 1 Pet. 3, 21. auf die bei der Taufe vorgelegten Fragen an. ἐπερωτημα metonymice für die auf die Fragen geleistete Verpflichtung. Tertullian. de corona milit. c. 3. Amplius aliquid respondentes, quam Dominus in evangelio determinavit. Ferner Tertullian. de resurrect. c. 48. von der Taufe: anima responsione sancitur. Das Concil der 87 Bischöfe zur Zeit Cyprians von diesen Fragen: „sacramentum interrogare" (sacramentum hier soviel als doctrina sacra). In einem Briefe des Dionysius von Alexandria bei Euseb. Lib. VII. c. 9.: ἐπερωτησεις και ὑποκρισεις. Cyprian führt ep. 76. ad Magnum eine einzelne solcher Fragen an: credis remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam?

welchem er bisher als Heide, seinen Lüsten hingegeben, gedient hatte, ausscheide, und in das Reich Gottes und Christi übertrete. Er sollte sich daher nun feierlich von aller Gemeinschaft mit jenem Reiche, dem er früher gedient, lossagen. Er betheuerte [1]) mit einem dem Bischof gegebenen Handschlage, daß er entsage dem Teufel, allem Gepränge desselben, wobei man besonders an die heidnischen Schauspiele u. dergl. dachte, und dessen Engeln, — wobei wahrscheinlich die Vorstellung zum Grunde lag, daß die Götzen böse Geister seyen, welche die Menschen verführt hätten [2]). Nach jener beliebten Vergleichung betrachtete man diese Verpflichtung als den christlichen Soldateneid, das sacramentum militiae Christianae, wodurch der Christ sich verpflichtete, als miles Dei et Christi zu leben und zu streiten.

Diese Entsagungsformel, welche wir im zweiten Jahrhundert finden, ist wohl zu unterscheiden von dem Exorcismus, der nicht so bald aus der Anschauungsweise des christlichen Alterthums hervorgehen konnte. Zwar gehört die Idee einer Befreiung von der Herrschaft des bösen Geistes in sittlich-geistiger Hinsicht, — eines Ausscheidens aus dem Reiche des Bösen, einer Mittheilung göttlichen, über das Böse siegreichen Lebens durch die Wiedergeburt — zu den urchristlichen und wesentlich christlichen Ideen, aber der Taufakt im Ganzen sollte ja eben eine Versinnlichung die-

1) Nach Tertullian de c. M. c. 3. zweimal zuerst, ehe er zur Taufe ging, vielleicht bei der ersten Zulassung zu den Gemeindeversammlungen, sodann bei der Taufe selbst.

2) ἀποτασσεσθαι τῳ διαβολῳ και τῃ πομπῃ και τοις ἀγγελοις αὐτου.

ser Idee seyn; es brauchte daher, um das zu bezeichnen oder zu bewürken, was der ganze Taufakt bezeichnen und für den Gläubigen würksam darstellen sollte, nicht noch etwas Einzelnes hinzuzukommen. Etwas anderes war es mit der Entsagungsformel, diese bezog sich, wie das Glaubensbekenntniß, auf das, was der Mensch von seiner Seite thun müsse, um der Segnungen der Taufe theilhaft zu werden. Wie Glauben und Leben im Christenthum genau zusammenhängen, so schloß sich an das Glaubensbekenntniß die Entsagung an. Wir finden daher im zweiten Jahrhunderte noch keine Spur einer solchen Bannungsformel gegen den bösen Geist. Da aber die Richtung zum Magischen, die Verwechselung des Aeußerlichen und des Inneren immer mehr vorherrschend wurde, da man eine eigentliche magische Besitznahme der Ungläubigen durch den bösen Geist, eine eigentliche magische Bannung des bösen Geistes, bei der Taufe, sich dachte, und da man gern immer mehr äußerlichen Gepränges bei den Religionshandlungen hatte; so kam es, daß man die Bannungsformel, welche man bei den Energumenen oder Dämonischen gebrauchte, auch auf die Taufe aller Heiden übertrug. Vielleicht hing es damit zusammen, daß überhaupt aus der Exorcisirung, die früher ein freies Charisma gewesen, ein todter an ein besonderes Kirchenamt gebundener Mechanismus gemacht worden war. In der apostolischen Constitution finden wir weder das Eine noch das Andere. Die erste sichere Spur des Exorcismus bei der Taufe zeigt sich in den Verhandlungen jenes Concils zu Carthago von 87 oder 85 Bischöfen im J. 256. [1]).

---

1) Der nordafrikanische Bischof Cäcilius von Bilta setzt

Was die äußerliche Form der Taufe betrifft, so ist diese, wie so vieles Christliche, der Form nach, aus dem Judenthum hervorgegangen, sey es Anschließung an eine Proselytentaufe, wenn diese unter den Juden schon vorhanden war, oder an die unter ihnen gewöhnliche Art der äußerlichen Reinigungen. Johannes der Täufer setzte seine Taufe dem opus operatum der jüdischen Lustrationen entgegen, als Zeichen der Vorbereitung für die bevorstehende Erscheinung des Messias und seines Reiches im inwendigen Menschen, Zeichen der Buße, durch die man sich für die Aufnahme in das Gottesreich empfänglich machen sollte. Christus schloß sich an diese schon vorhandene Form der Taufe, als Symbol der Weihe für das bevorstehende Messiasreich, an, und verklärte dieselbe durch einen neuen, höheren ihr mitgetheilten Geist, auf den schon Johannes hingewiesen hatte. An die Stelle der Taufe auf den Messias, der unter dem Volke zu erscheinen und sich zu offenbaren im Begriff sey, sollte nun treten die Taufe auf den schon erschienenen und in göttlicher Kraft würkenden Messias; an die Stelle der vorbereitenden, negativen

---

hier durch sein Votum voraus, daß der Exorcismus wesentlich mit zum Ganzen der Taufe gehöre. Auch das Votum des fanatischen Vincentius a Thibari, daß die manuum impositio in exorcismo der Taufe der Häretiker vorangehen müsse. Aus dem 76sten Briefe des Cyprianus ad Magnum aber kann man das Vorhandenseyn des Exorcismus bei der Taufe überhaupt nicht beweisen, es ist dort nur von dem Exorcismus bei den Energumenen die Rede, und Cyprian will vielmehr zeigen, daß die Taufe weit mächtiger sey, als der Exorcismus. Spiritus nequam ultra remanere non possunt in hominis corpore, in quo baptizato et sanctificato incipit spiritus sanctus habitare.

Taufe zur Buße, die Geistestaufe, die Taufe als Symbol einer innern Erneuung und Verklärung, durch die Mittheilung des göttlichen Lebens, das von dem Messias, als dem Erlöser, des von Gott entfremdeten Menschen, dem Gründer des Gottesreichs in der erlöseten Menschheit, auf dieselbe übergehen sollte. So lange noch die Fülle göttlicher Natur unter der Hülle des irdischen, menschlichen Daseyns verborgen war, offenbarte sich diese göttliche Würksamkeit des Messias noch nicht, das göttliche Leben war in der Menschheit nur noch sein ausschließliches Eigenthum. Wie er selbst gesagt, mußte das Weizenkorn erst in die Erde fallen und ersterben, um viele Früchte zu bringen. Erst zum Himmel erhoben, konnte der verherrlichte Menschensohn in unsichtbarer, göttlicher Würksamkeit jene Geistestaufe ertheilen. Nun erst ging die wahre Bedeutung der christlichen Taufe in Vollziehung.

Daß Christus, als er seinen Jüngern gebot, zu taufen im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, eine eigentliche Tauffformel habe einsetzen wollen, kann man allerdings nicht beweisen. Wichtiger als der Zweck, hier eine gewisse für alle Zeiten beizubehaltende Formel zu geben, war ihm sicher der Zweck, die wahre Bedeutung der Weihe für das Gottesreich hier auszudrücken, in wenigen Worten das Wesen seines ganzen göttlichen Werks in der Menschheit, das Wesen der neuen Religionsverfassung zu bezeichnen. Die Beziehung des ganzen Lebens auf einen Gott, welcher sich als Vater der gefallenen Menschheit durch seinen Sohn geoffenbaret hat, und der durch ihn erlöseten Menschheit seinen Geist, sie zu heiligen, mittheilt, die Verehrung Gottes, wie er sich geoffenbaret

hat durch seinen Sohn, in einem durch das von ihm ausfließende göttliche Leben geheiligten Herzen. Das eigentliche Wesen des eigenthümlichen christlichen Theismus (Gott in Christo und durch Christum) ist in diesen Worten kurz zusammengefaßt. Eben deshalb waren nun auch diese Worte besonders geeignet, als Taufformel zu dienen, insofern die wesentliche Bedeutung und Beziehung der christlichen Weihe dadurch so anschaulich bezeichnet wurde. Aus dem Gebrauche der Ausdrücke βαπτισμος εἰς ὀνομα του χϱιϛου, εἰς χϱιϛον, Taufe, in Beziehung auf den Namen Christi, in Beziehung auf Christus, kann wenigstens noch nicht bewiesen werden, daß in dem apostolischen Zeitalter statt jener ausführlicheren Taufformel nur diese kürzere gebräuchlich gewesen sey. Denn an den Stellen, wo diese Bezeichnung der Taufe vorkommt, soll ja durchaus keine wörtliche Taufformel angegeben, sondern nur der charakteristische Zweck der Taufe, der Ausdruck der Anerkennung Jesu, als des Messias, und die Verpflichtung zum gläubigen Gehorsam gegen ihn hervorgehoben werden. Daß Marcion diese einfache Taufformel wieder hervorhob, könnte man als ein Zeugniß für die Ursprünglichkeit derselben und den späteren Ursprung der andern anführen, denn Marcion (s. unten in dem Abschnitte von den Sekten) wollte gern in aller Beziehung das ursprüngliche Apostolische von den späteren kirchlichen Zusätzen sondern. Aber es ist doch kein sicheres Zeugniß, denn Marcion konnte auch ohne andere geschichtliche Gründe, bloß durch einen Schluß aus den gewöhnlichen paulinischen Ausdrücken von der Taufe veranlaßt werden, die Kirche einer Verfälschung der ursprünglichen Einfalt, hier, wie in andern Dingen, zu

beschuldigen; und in seinem dogmatischen Systeme konnte er Ursachen finden, jene einfachere Taufformel zu begünstigen. Eher könnte man aus der Achtung, welche man in der römischen Kirche unter den gleich zu erwähnenden Streitigkeiten gegen dieselbe zeigte, schließen, daß sich für das Alter derselben Manches sagen ließ. Auf alle Fälle wäre die ausführlichere Taufformel, richtig verstanden, nichts anders als eine Entwickelung dessen, was in jener kürzeren von selbst enthalten war. Justinus M. führt jene erstere schon als die allgemein geltende an.

Die Taufe geschah ursprünglich mit Untertauchung; auf diese Form spielen manche Vergleichungen des Apostels Paulus an, das Untertauchen ein Symbol des Sterbens, des Begrabenwerdens mit Christo, das Hervortauchen, Symbol der Auferstehung mit Christo, wie die beiden Momente bei der Wiedergeburt, Absterben des alten Menschen und Auferstehen zu neuem Leben. Nur bei Kranken machte man eine Ausnahme, wie es die Noth erforderte, und man ertheilte ihnen die Taufe durch Besprengung. Manche Abergläubige [1]) meinten sogar, indem sie zu sehr an dem Aeußerlichen klebten, daß eine solche Taufe durch Besprengung keine vollgültige sey, und sie unterschieden die so Getauften, unter dem Namen der clinici, von anderen Christen. Nachdrücklich erklärt sich der Bischof Cyprian gegen diesen Wahn [2]): „Anders wird die Brust des Gläubigen abgewaschen, anders die Seele des Menschen durch das Verdienst des Glaubens gereinigt. Bei den Sakramenten des

1) Theil I. p. 389.

2) Ep. 76. ad Magnum.

Heils, wo die Noth zwingt, und Gott seine Gnade schenkt, verleiht die göttliche Sache, obgleich äußerlich abgekürzt, dem Gläubigen das Ganze [1]). Oder wenn Jemand glaubt, daß sie nichts erlangt haben, weil sie mit dem Wasser des Heils nur besprengt worden sind, so müssen solche nicht getäuscht werden, so daß sie also, wenn sie von der Krankheit genesen, von Neuem getauft werden müssen. Wenn aber Diejenigen, welche einmal durch die kirchliche Taufe geweiht worden, nicht noch einmal getauft werden können; warum wird ihnen denn ihr Glaube und die Gnade des Herrn verkümmert? Oder haben sie etwa die Gnade des Herrn zwar erlangt; aber in kürzerem und geringerem Maaße des göttlichen Geschenkes und des heiligen Geistes, so daß sie zwar für Christen gehalten, doch nicht den Uebrigen gleich gesetzt werden müssen? Nein, der heilige Geist wird nicht nach Maaß verliehen, sondern ganz über den Gläubigen ausgegossen. Denn wenn der Tag Allen auf gleiche Weise anbricht, und die Sonne sich über Alle mit gleichem Lichte ergießt; um wie viel mehr theilt Christus, die wahre Sonne und der wahre Tag in seiner Kirche, das Licht des ewigen Lebens mit unverkürzter Gleichheit aus?"

Da Glauben und Taufe im neuen Testamente stets so genau mit einander verbunden werden; so konnte man dadurch leicht zu der Meinung veranlaßt werden, daß, wo kein Glaube möglich sey, auch keine Taufe statt finden könne. Daß Christus die Kindertaufe nicht eingesetzt hat, ist

1) Die, um sie verständlich zu machen, hier dem Sinne nach übersetzte Stelle: „Totum credentibus conferunt divina compendia.

gewiß, er überließ ja Vieles, was zum Heil nicht erforderlich war, der freien Entwickelung des christlichen Geistes unter verschiedenen Verhältnissen, ohne hier bindende Gesetze zu geben. Daß die Apostel eine Kindertaufe eingesetzt haben, läßt sich wenigstens nicht beweisen; — aus solchen Stellen, wo von der Taufe ganzer Familien die Rede ist, wie Apostelgesch. 16, 33. 1 Corinth. 1, 16., kann dies gewiß nicht dargethan werden, denn es frägt sich ja, ob in diesen Familien Kinder von solchem Alter waren, daß bei ihnen noch gar keine bewußte Annahme des Christenthums statt finden konnte, nur hierauf kommt es an. Bei dem Mangel an geschichtlichen Urkunden aus der ersten Hälfte dieser Periode, kann freilich auch der Mangel einer besondern Erwähnung noch nicht gegen das Alter der Kindertaufe zeugen. Die erste Stelle, welche auf dieselbe ausdrücklich hinzuweisen scheint, findet sich bei dem Irenäus. Wir wollen die ganze merkwürdige Stelle genauer betrachten. Irenäus will hier zeigen, daß Christus den Entwickelungsgang der menschlichen Natur, welche durch ihn geheiligt werden sollte, nicht zerstörte, sondern demselben gemäß, nach allen verschiedenen Stufen desselben, sie heiligte. „Er kam Alle durch sich selbst zu erlösen, Alle, welche durch ihn, in Beziehung auf Gott, wiedergeboren werden, die ganz unmündigen Kinder, die Kleinen, die Knaben, die Jünglinge und die Bejahrteren. Deshalb ging er jedes Alter durch, und er wurde den Kindern ein Kind, — die Kinder heiligend, — unter den Kleinen ein Kleiner, die in diesem Alter sich befindenden heiligend, und zugleich wurde er ihnen ein Beispiel der Frömmigkeit, des Rechtthuns und des Gehorsams, unter den Jünglingen ein Jüngling, in-

dem er ihnen ein Beispiel wurde und sie dem Herrn heiligte [1]). Wichtig ist hier besonders, daß die unmündigen Kinder (infantes) ausdrücklich unterschieden werden, von den Kleinen (parvulis), welchen letzteren Christus auch durch sein Beispiel nützen konnte, daß sie als solche dargestellt werden, auf die nur eine objektive Heiligung von dem in ihrem Alter erschienenen Christus übergehen kann. Diese Heiligung wird ihnen zu Theil, insofern sie durch Christus, in Beziehung auf Gott, wiedergeboren werden. Wiedergeburt und Taufe sind bei dem Irenäus eng verbunden, und schwerlich kann man sich, in Beziehung auf dieses Alter, unter der Wiedergeburt etwas anders als die Taufe denken. Es erscheint also hier die Kindertaufe als das Mittel, wodurch das durch Christus der menschlichen Natur, von ihrer ersten Entwickelung an, mitgetheilte Princip der Heiligung den Kindern zugeeignet wurde. Wir finden hier die wesentlich christliche Idee, aus der die Kindertaufe, je mehr das Christenthum das Familienleben durchdrang, sich von selbst entwickeln mußte; daß Christus durch das göttliche Leben, welches er der menschlichen Natur mittheilte und in ihr offenbarte, dieselbe, von dem Keime ihrer ersten Entwickelung an, geheiligt habe. Der in einer christ-

---

1) Irenaeus Lib. II. c. 22. §. 4.: Omnes enim per semetipsum venit salvare: omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et juvenes et seniores. Ideo per omnem venit aetatem, et infantibus infans factus, sanctificans infantes, in parvulis parvulus sanctificans hanc ipsam habentes aetatem, simul et exemplum illis pietatis effectus, et justitiae et subjectionis, in juvenibus juvenis, exemplum juvenibus fiens et sanctificans Domino.

lichen Familie Geborene sollte das voraus haben, wenn Alles so war, wie es seyn sollte, daß er nicht erst aus dem Heidenthume, oder dem sündhaften Naturleben heraus zum Christenthum kam, sondern von dem ersten Aufstrahlen seines Bewußtseins an, unter dem unmerklichen, zuvorkommenden Einflusse eines heiligenden und verklärenden Christenthums sich entwickelt; mit dem ersten Aufkeimen des natürlichen selbstbewußten Lebens sollte ein die Natur veredelndes göttliches Lebensprincip ihm nahe gebracht, dadurch das Gottverwandte seiner Natur angezogen und gekräftigt werden, ehe noch das Ungöttliche zur vollen Würksamkeit kommen konnte; es sollte dieses hier gleich sein übermächtiges Gegengewicht finden. In einem solchen Leben sollte die Wiedergeburt nicht einen neuen mit einem bestimmten Momente beginnenden Abschnitt machen, sondern unmerklich anfangen und so durch das ganze Leben fortgehen. Deshalb sollte das sichtbare Zeichen der Wiedergeburt, die Taufe, dem Kinde gleich von Anfang ertheilt, dieses sollte von Anfang an dem Erlöser geweiht werden.

Aus dieser in dem Innern des Christenthums gegründeten Idee, welche die Gemüther beherrschte, ging der Gebrauch der Kindertaufe hervor. Hätte man nur nicht bald die göttliche Sache und das darstellende Zeichen mit einander verwechselt, und das Werk des Geistes an das Aeußerliche binden wollen!

Aber bald nach dem Irenäus [1]), in den späteren Jahren des dritten Jahrhunderts, erscheint Tertullian

---

1) Wenn man aus der schon oben angeführten Stelle des Clemens von Alexandria Paedagog. Lib. III. p. 247.:

als eifriger Gegner der Kindertaufe, ein Beweis, daß dieselbe damals noch nicht als apostolische Einsetzung angesehen zu werden pflegte, denn sonst würde er schwerlich gewagt haben, so stark dagegen zu reden. Wir ersehen aus seiner Bekämpfung der Kindertaufe, daß die Vertheidiger derselben schon damals auf Matth. 19, 14., welche Stelle so anzuwenden Jedem sehr nahe liegen mußte, sich beriefen: „Der Herr weise die Kindlein nicht zurück, man solle sie ihm zuführen, daß er sie segne." Tertullian räth überhaupt, daß man lieber mit der Taufe zögere, in Erwägung der hohen Wichtigkeit dieser Handlung und der dazu nothwendigen Vorbereitung von Seiten des Empfangenden, als unreif zu derselben eile, und bei dieser Veranlassung erklärt er sich nun besonders gegen das Eilen mit der Taufe der Kinder [1]). In Beziehung auf jenes entgegengehaltene Wort Christi, antwortet er: „Mögen sie also kommen, während sie heranwachsen, mögen sie kommen, während sie lernen, während sie belehrt werden, wohin sie kommen, mögen sie Christen werden, wenn sie Christum erkennen können. Was eilt das schuldlose Alter zur Vergebung der Sünden? Vorsichtiger wird in weltlichen Din-

---

„των ἐξ ὑδατος ἀναςπωμενων παιδιων," welche sich allerdings auf die Taufe bezieht, das Vorhandenseyn der Kindertaufe hat beweisen wollen; so möchte dies schwerlich als Beweis gelten können, denn da dem Clemens die Idee von dem θειος παιδαγωγος vorschwebte, konnte er alle Christen παιδια nennen. Sonder Zweifel ist an dieser Stelle gerade von der Bekehrung und Wiedergeburt, in Beziehung auf alle Menschen, die Rede.

1) De baptismo c. 18.: Cunctatio baptismi utilior est, praecipue tamen circa parvulos.

Dingen gehandelt werden, wenn man das göttliche Gut denjenigen anvertraut, welchen das irdische Gut nicht anvertraut wird. Mögen sie erst lernen das Heil zu verlangen, damit es erhelle, daß man dem Verlangenden gegeben habe." Man sieht wohl, Tertullian will, man solle die Kinder Christo zuführen, indem man sie im Christenthume unterrichte; aber erst nachdem sie genugsam unterrichtet worden, wenn sie aus eigener Ueberzeugung und freier Wahl, mit aufrichtigem Verlangen des Herzens, die Taufe nachsuchen, sollten sie dieselbe erhalten. Man kann zwar sagen: er redet nur davon, wie es der Regel nach gehalten werden solle; wo augenblickliche Todesgefahr drohte, mußte auch nach seiner Ansicht die Taufe statt finden. Aber, wenn er dies für so nothwendig gehalten hätte, würde er schwerlich unterlassen haben, es ausdrücklich zu erwähnen. Es scheint ja nach den von ihm dargelegten Gründen, daß er sich gar keine Würkung der Taufe ohne die Theilnahme des eigenen Bewußtseyns und ohne eigenen Glauben denken konnte, und er sah ja auch für das schuldlose Alter keine Gefahr (wenn gleich diese Aeußerung nach seinem Systeme nicht consequent ist).

Indem nun aber von der einen Seite die Lehre von der, der menschlichen Natur, als Folge der ersten Sünde, anklebenden Verderbniß und Schuld, mit mehr systematischer Schärfe und Bestimmtheit ausgebildet wurde (was besonders in der nordafrikanischen Kirche geschah, s. unt. bei der Geschichte der Lehre), von der andern Seite durch den Mangel der gehörigen Unterscheidung des Inwendigen und des Aeußerlichen bei der Taufe (der Wassertaufe und der Geistestaufe) sich der Wahn immer mehr festsetzte, daß

ohne die äußere Taufe Keiner von jener anklebenden Schuld befreit, von den drohenden ewigen Strafen errettet werden und zur Seligkeit gelangen könne, und indem die Idee von den magischen Würkungen der Sakramente immer mehr Einfluß erhielt, entwickelte sich daraus die Theorie von der unbedingten Nothwendigkeit der Kindertaufe. Um die Mitte des dritten Jahrhunderts war dies in der nordafrikanischen Kirche schon allgemein angenommen. Es war nur noch die Frage, ob das Kind bald nach der Geburt, oder erst acht Tage nach derselben, nach dem Vorbilde der Beschneidung, getauft werden solle? Das Letztere war die Meinung des Bischofs Fidus, welcher einem Concil zu Carthago eine Frage darüber vorlegte. Cyprian antwortete darauf, im J. 252, im Namen von sechs und sechszig Bischöfen [1]). Seine Antwort zeigt uns, wie er voll war von jener oben entwickelten, großen christlichen Idee, aus der der Gebrauch der Kindertaufe hervorgegangen, — und in dieser Hinsicht sagt er manches echt Christliche, — wie er aber durch seine Verwechselung des Aeußerlichen und des Inneren, — seinen Materialismus verhindert, sie nicht frei und klar genug auffassen konnte, und wie er dadurch manches Irrige damit vermischte. Gegen die willkürliche Grenzbestimmung des Fidus, sagte er auf alle Fälle das Richtige. Wir wollen ihn selbst hören: „Keiner von uns konnte mit deiner Meinung übereinstimmen; wir Alle urtheilten vielmehr, daß keinem Menschen, sobald er geboren worden, die Barmherzigkeit und Gnade Gottes versagt werden müsse, denn da der Herr in seinem

---

1) Ep. 59.

Evangelium sagt: „„Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, der Menschen Seelen zu verderben, sondern zu erhalten,““ Luk. 9, 56.; so muß, so viel an uns ist, wo möglich keine Seele verloren gehen. Wie Gott kein Ansehen der Person achtet, achtet er auch kein Ansehen des Alters, da er sich Allen mit gleicher Freigebigkeit zur Erlangung der himmlischen Gnade als Vater darreicht. Denn auch, was du gesagt hast, daß die Berührung des Kindes in den ersten Tagen seiner Geburt nicht rein sey, und daß Jeder von uns sich noch scheue, ein solches zu küssen, auch dies darf, wie wir meinen, kein Hinderniß seyn für die Verleihung der himmlischen Gnade, denn es ist geschrieben: „„Alles ist dem Reinen rein;““ und keiner von uns darf einen Ekel haben vor dem, was Gott zu schaffen gewürdigt hat. Wenn auch das Kind eben geboren ist, so ist es doch nicht so, daß Jemand einen Ekel haben dürfte, es bei der Ertheilung der Gnade und der Ertheilung des Friedensgrußes (der Bruderkuß, der als Zeichen der Gemeinschaft des Friedens im Herrn den Neugetauften ertheilt wurde) zu küssen, da Jeder von uns, nach seiner religiösen Empfindung, an die schaffende Hand Gottes, welche eben ihr Werk vollbracht hat, denken muß, die wir in dem eben gebildeten Menschen küssen, wenn wir das, was Gott geschaffen hat, umarmen. Wenn übrigens etwas die Menschen an der Erlangung der Gnade hindern könnte, so könnten vielmehr die Erwachsenen durch die schweren Sünden gehindert werden. Wenn aber auch den schwersten Sündern, welche vorher viel gegen Gott gesündigt haben, nachdem sie zum Glauben gelangt sind, die Vergebung der Sünden verliehen, und von der Taufe und der Gnade Kei-

ner zurückgehalten wird, um wie viel mehr darf das Kind nicht zurückgehalten werden, welches neu geboren nicht gesündigt, sondern durch die fleischliche Abkunft von Adam, die Ansteckung des alten Todes mitgebracht hat, welches desto leichter zur Erlangung der Sündenvergebung kommt, weil ihm nicht eigene, sondern fremde Sünden vergeben werden?"

Auch in der alexandrinischen Kirche, welche sich, in Rücksicht ihrer ganzen theologischen und dogmatischen Geistesrichtung, von der nordafrikanischen so wesentlich unterschied, finden wir schon etwas früher die Lehre von der Nothwendigkeit der Kindertaufe herrschend. Origenes, in dessen System, obgleich in einer andern Verbindung als in der nordafrikanischen Kirchenlehre, die Kindertaufe sehr gut Platz fand [1]), erklärt sie für apostolische Ueberlieferung [2]), welche Aussage übrigens in diesem Zeitalter nicht so viel bedeuten kann, da man so sehr geneigt war, Einrichtungen, die man für besonders wichtig hielt, von den Aposteln abzuleiten, und da schon so manche den freien

---

1) Nehmlich in Beziehung auf seine Lehre, daß die menschlichen Seelen gefallene, himmlische Wesen seyen, und von einer mitgebrachten Schuld gereinigt werden sollten. s. u.

2) Dies ausdrücklich in dem 5ten Buche seines Commentars über den Brief an die Römer, nach der lateinischen Uebersetzung des Rufinus; auch zu des Origenes Zeit wurden noch häufig ähnliche Schwierigkeiten, wie die von Tertullian aufgeworfenen, in Rücksicht der Kindertaufe, vorgebracht. cfr. dessen Homil. 14. in Lucam (nach der Uebersetzung des Hieronymus).

Blick hemmende Scheidewand zwischen diesem und dem apostolischen Zeitalter in der Mitte stand.

Wenn aber in der Theorie die Nothwendigkeit der Kindertaufe anerkannt wurde, so fehlte noch viel daran, daß sie in der Praxis allgemein herrschend geworden wäre. Und es waren nicht immer reine Triebfedern, durch welche die Menschen veranlaßt wurden, ihre Taufe länger aufzuschieben. Eben die falsche Vorstellung von dem opus operatum der Taufe, welche die Einen bewog, die Kindertaufe für so unbedingt nothwendig zu halten, bewog manche Andere, die das Wesen der Taufe freilich noch weit mehr und auf eine weit gefährlichere Weise verkannten, ihre Taufe länger zu verschieben, um unterdessen freier ihren Lüsten sich überlassen, und doch in der Todesstunde, durch die magische Sündentilgung gereinigt, in's ewige Leben übergehen zu können. Wir bemerkten schon oben, mit welchem frommen Unwillen und Nachdrucke derselbe Tertullian, der in andern Beziehungen gegen das Eilen mit der Taufe sprach, diesen Wahn bestritt.

Die Kindertaufe gab auch wahrscheinlich die erste Veranlassung zur Einsetzung von Taufzeugen oder Pathen, denn da die Getauften hier nicht selbst das Glaubensbekenntniß ablegen und jene Entsagung leisten konnten, so mußten es Andere in ihrem Namen thun, und diese verpflichteten sich zugleich, dafür zu sorgen, daß die Kinder im Christenthume einst recht unterrichtet, und zu einem, dem bei der Taufe geleisteten Gelübde entsprechenden Leben erzogen würden, daher wurden sie Taufbürgen, sponsores, genannt. Tertullian führte das eben mit als einen Grund gegen

die Kindertaufe an, daß diese Taufbürgen eine Verpflichtung übernehmen müßten, die sie vielleicht durch ihren frühen Tod, oder durch das schlechte Gedeihen des Kindes zu erfüllen gehindert werden könnten [1]).

Die mit den einfachen Taufhandlungen verbundenen, symbolischen Gebräuche, wurden nach und nach vervielfältigt, schwerlich zuerst aus einer Absichtlichkeit, um durch sinnliches Gepränge die Heiligkeit und Bedeutung der Sache zu heben, sondern indem man von innen heraus gedrungen wurde, Ideen und Gefühle, von denen die Seele voll war, sinnlich anschaulich auszudrücken. Schlimm war es nur, daß man bald diese menschlichen Verzierungen von dem Wesen der göttlichen Stiftung selbst, an die sie sich anschlossen, nicht mehr zu unterscheiden wußte, und daß man durch die Vervielfältigung der äußerlichen Dinge auf diese immer größeres Gewicht zu legen veranlaßt wurde.

Aus der wesentlich christlichen Idee von dem geistlichen Priesterthume aller Christen, entwickelte sich der Gebrauch, daß man, wie im alten Testamente die Salbung das Zeichen der priesterlichen Weihe war, den eben Getauften, zur Weihe für dieses geistliche Priesterthum, eine Salbung mit einem besonders dazu eingesegneten Oel ertheilte. Wir finden diesen Gebrauch zuerst bei Tertullian, und bei Cyprian erscheint er schon als wesentlicher Theil der Taufhandlung [2]). Aelter als dieser Ge-

---

1) Tertull. de baptismo c. 18. Quid enim necesse est, sponsores etiam periculo ingeri? quia et ipsi per mortalitatem destituere promissiones suas possunt et proventu malae indolis falli.

2) Tertullian. de baptismo c. 7. Egressi de lavacro pe-

brauch ist sonder Zweifel die von Gebet begleitete Handauflegung, mit welcher die Taufhandlung beschlossen wurde. Das Zeichen der Handauflegung (ἐπιθεσις των χειρων, χειροθεσια, סְמִיכָה) war das von den Juden entlehnte gewöhnliche Zeichen der religiösen Weihe, das in verschiedenen Fällen gebraucht wurde, die Weihe zu dem allgemeinen Christenberufe, wie zu den besonderen Zweigen desselben. Indem die Apostel oder die Gemeindevorsteher die Hände auf das Haupt des Getauften legten, riefen sie den Herrn an, daß er seinen Segen zur vollbrachten heiligen Handlung ertheilen, die Bedeutung derselben an ihm in Erfüllung gehen lassen, ihn mit seinem Geiste für den Christenberuf weihen, seinen Geist über ihn ausgießen möge. Es war diese Schlußhandlung mit dem ganzen Akte der Taufe unzertrennlich verbunden, alles bezog sich ja hier auf dieselbe Hauptsache, ohne die Keiner ein Christ werden konnte, — die Geburt zu einem neuen Leben aus Gott, die Taufe des Geistes, welche durch die Wassertaufe symbolisch dargestellt wurde. Nun wurde man aber durch einen Miß-

runguimur benedicta unctione de pristina disciplina, qua ungui oleo de cornu in sacerdotium solebant. adv. Marcion. Lib. I. c. 14. de res. carn. c. 8. Doch nennt er in dem Buche de corona milit. c. 3., wo er die Gebräuche bei der Taufe anführt, die nicht aus der Schrift, sondern aus der kirchlichen Ueberlieferung entnommen waren, diese Salbung nicht. Cyprian ep. 70. im Namen einer Kirchenversammlung: ungi quoque necesse est eum, qui baptizatus sit, ut accepto chrismate esse unctus Dei et habere in se gratiam Christi possit, (die nachfolgenden Worte vom Abendmahl sind offenbar sinnstörendes Glossem, durch die nachfolgende Erwähnung des Abendmahls veranlaßt) unde baptizati unguntur oleo in altari sanctificato.

verstand späterhin veranlaßt, beides auf eine falsche Weise von einander zu sondern.

In dem apostolischen Zeitalter, da das göttliche Leben zuerst in die rohe menschliche Natur, welche durch dasselbe nach und nach verklärt werden sollte, eintrat, offenbarte es sich, wo es zuerst Eingang fand, durch manche auffallende Erscheinungen, — Merkmale der gewaltigen Würkung, die es hervorbrachte, welche bei der späteren, ruhiger fortgehenden Entwickelung der einmal gegründeten Kirche aufhörten, welche in der ersten Zeit auch dazu dienten, die sinnlichen Menschen auf das Christenthum aufmerksam zu machen. Die Aeußerungen einer außerordentlichen Begeisterung, welche die der ersten Gemeinde am Pfingstfest ertheilte Geistestaufe begleitet hatten, wiederholten sich auch bei der Taufe Einzelner. Es geschah daher, daß wenn die Taufe Einzelnen verliehen, und ihnen zuletzt mit jenem Zeichen der Handauflegung der Segen ertheilt, der Herr im Gebet angerufen wurde, daß er diese Taufe als eine würksame an ihnen bewähren möge; solche thatsächliche Erweise ihrer Würksamkeit erfolgten, Apostelgesch. 19, 6. Als die Apostel Petrus und Johannes nach Samarien kamen, um die Würkungen des durch Philippus verkündigten Evangeliums genauer zu untersuchen, bemerkten sie, daß jene damals gewöhnlichen Merkmale der Geistestaufe an den dort bisher Getauften sich noch gar nicht geoffenbaret hatten, Apostelgesch. Cap. 8. Es ist hier nicht von der Geistestaufe überhaupt, sondern nur von diesen äußerlichen Merkmalen derselben die Rede, es kann sich daher dieser einzelne Fall auch nur auf diese Zeit beziehen. Die Apostel beteten nur (was in der kurzen Erzählung aus ähnlichen

Fällen zu ergänzen ist), indem sie den Getauften jene gewöhnliche Weihe ertheilten, daß auch hier diese Würkungen der Geistestaufe erfolgen möchten, — und es geschah. In dem ersteren Falle, hinsichtlich des Apostels Paulus, war offenbar Taufe und Handauflegung nur Ein Ganzes; der zweite Fall, wo doch wahrscheinlich schon Philippus mit der Taufe zugleich die Handauflegung ertheilt hatte, betraf ganz besondere, nur auf diese Zeit sich beziehende Umstände. Aber doch bildete sich aus einer unrichtigen Ansicht von diesen Vorfällen, schon am Ende des zweiten Jahrhunderts, die Vorstellung, daß die Mittheilung des heiligen Geistes besonders an dieses Zeichen der Handauflegung geknüpft sey. So betrachtet Tertullian die Wassertaufe als die vorbereitende Reinigung, welche der Mittheilung des heiligen Geistes an die Gereinigten durch die Handauflegung den Weg bahne [1]); doch erscheint bei Tertullian noch Beides, die Taufe und diese ihr nachfolgende Weihe, als Ein Ganzes verbunden.

Indem man nun aber einmal [2]) die Idee von dem ausschließlichen geistlichen Charakter der Bischöfe ausgebil-

---

1) Tertull. de baptismo c. 8. De hinc manus imponitur per benedictionem advocans et invitans. Spiritum sanctum. Er nennt de res carn. c. 8. alle jene drei Dinge mit der Taufe zusammen, welche nachher von derselben gesondert und mit einander zu Einem Ganzen verbunden das Sakrament der Firmelung in der römischen Kirche bildeten: Die Salbung die Weihe der Seele, das Machen des Kreuzes die Verwahrung gegen das Böse, die Handauflegung die illuminatio spiritus mit sich führend.

2) S. oben Theil I.

det hatte, daß sie, als Nachfolger der Apostel, durch die magische Weihe der Ordination allein alle geistliche Machtvollkommenheit, das Vermögen zur Mittheilung des heiligen Geistes durch ihre magischen Priesterverrichtungen erlangt hätten, schrieb man es daher auch den Bischöfen allein zu, daß sie eine wahre Geistestaufe hervorbringen könnten. Man ging nun von dem unbegründeten Gesichtspunkte aus: Philippus konnte die Geistestaufe nicht ertheilen, weil er nur Diakonus war, die Apostel ergänzten, was hier fehlte, durch das der Taufe ertheilte Siegel (signaculum), die Handauflegung. So können nun zwar die Presbyteren und im Nothfall auch die Diakonen wohl taufen; aber die Bischöfe allein können jenen zweiten heiligen Akt vollbringen. Diese Vorstellung hatte sich schon um die Mitte des dritten Jahrhunderts ausgebildet. Die Bischöfe mußten daher ihren Kirchensprengel zuweilen durchwandern, um den durch ihre Pfarrer, die Landpresbyteren, Getauften jene nachher sogenannte Confirmation zu ertheilen. In den gewöhnlichen Fällen, wo der Bischof selbst die Taufe ertheilte, war jedoch Beides als Ein Ganzes verbunden, und bildete zusammen den vollständigen Taufakt [1]).

1) Cyprian redet von einem sacramentum duplex, die Wassertaufe und die durch die Handauflegung dargestellte Geistestaufe, Sacramento utroque nasci, doch beides verbunden in dem kirchlichen Taufakte, ep. 73. ad Jubajanum und ep. 72. ad Stephan. Man muß hier freilich an die schwankende Bedeutung des Wortes sacramentum, wonach es jede heilige Sache, jede heilige Lehre, jedes heilige Zeichen bedeutete, denken. Nachdem er jenes Beispiel von Philippus und von den Aposteln angeführt hat, sagt er: Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia

Dem Neugetauften wurde nun in mehreren Kirchen, in der nordafrikanischen und der alexandrinischen, eine Mischung von Milch und Honig gegeben, als Symbol der Kindschaft des neuen Lebens, als geistige Deutung der Verheißung von dem Lande, wo Milch und Honig fließt, — auf das himmlische Vaterland mit den himmlischen Gütern, welchem die Getauften angehörten [1]). Er wurde sodann durch den ersten christlichen Bruderkuß, den Gruß des Friedens, des Friedens mit Gott, an dem er nun mit allen Christen Theil empfangen [2]), in die Gemeinde aufgenommen; von nun an hatte er das Recht, alle Christen mit diesem Zeichen der Brüderschaft zu begrüßen.

Es ist hier noch, ehe wir diesen Gegenstand verlassen, eine Streitfrage zu berühren, welche in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts große Bewegungen hervorbrachte.

---

baptizantur, praepositis ecclesiae offerantur, et per nostram orationem ac manus impositionem spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur. Dieselbe Vorstellung in dem höchst wahrscheinlich gleichzeitigen Buche de rebaptismate; es wird hier dieser Akt baptisma spiritale genannt. Cornelius frägt bei Euseb. Lib. VI. c. 33. in Rücksicht eines Solchen, der diese Confirmation vom Bischof nicht hatte empfangen können: „Wie konnte er ohne diese des heiligen Geistes theilhaft werden?"

1) S. die angeführte Stelle Tertullians de cor. m. und adv. Marcion. Lib. I. c. 14. Deus mellis et lactis societate suos infantat, er giebt sie als seine neugeborene Kinder zu erkennen." Clemens Paedagog. Lib. I. p. 103.: εὐθὺς ἀναγεννηθέντες τετιμήμεθα τῆς ἀναπαύσεως τὴν ἐλπίδα, τὴν ἄνω Ἱερουσαλὴμ εὐαγγελιζόμενοι, ἐν ᾗ μέλι καὶ γάλα ὀμβρεῖν ἀναγέγραπται.

2) Osculum pacis, εἰρήνη. s. ob.

Es war die Frage: Was gehört zur Gültigkeit einer Taufe? Wie hat man sich gegen einen Häretiker zu verhalten, der, nachdem er in seiner Sekte die Taufe empfangen, zur rechtgläubigen Kirche übertritt? Ehe man noch besondere Untersuchungen über diesen Punkt anstellte, verfuhr man hier in verschiedenen Gegenden auf verschiedene Weise, je nachdem man, wie es zu geschehen pflegt, unwillkürlich von verschiedenen Gesichtspunkten ausging. In Kleinasien und den angrenzenden Ländern ging man von dem Gesichtspunkte aus, daß nur die in der rechtgläubigen Kirche, wo allein alle Religionshandlungen ihre wahre Bedeutung hätten, vollbrachte Taufe gültig sey, die Taufe der Häretiker als nichtig angesehen, daher dem von einer Sekte Uebertretenden erst, wie dem Heiden, die wahre Taufe ertheilt werden müsse, was sich wohl erklären läßt aus dem schroff polemischen Verhältnisse, welches gerade besonders in diesen Gegenden, zwischen der Kirche und den Sekten statt fand, der Beschaffenheit dieser Sekten, wie der gnostischen, welche in den wesentlichsten Dingen der Lehre und des Ritus sich von dem Allgemeingeltenden entfernten. In der römischen Kirche hingegen, wo sonst auch feindselige Polemik gegen die Häretiker vorherrschte, folgte man doch hier einem milderen Geiste, indem man das Objektive bei der Taufe mehr hervorhob; man übte in der Praxis den Grundsatz aus, daß die Taufe durch die objektive Bedeutung des Namens Christi oder der Trias, mit dessen Anrufung sie vollbracht werde, stets, von wem und in welcher religiösen Denkart sie auch vollbracht seyn möge, ihre Gültigheit habe. Man erkannte daher die zur Kirche übertretenden Häretiker als getaufte Christen an, und es wurde

ihnen nur durch den Bischof, auf daß der heilige Geist die ihnen ertheilte Taufe würksam mache, die Confirmation in dem angeführten Sinne ertheilt (auch eine der Veranlassungen, diese von der Taufe zu trennen). Wie sich die Gemeinden gern nach dem Muster ihrer apostolischen Mutterkirchen (sedes apostolicae) richteten, so folgten wahrscheinlich die meisten abendländischen Gemeinden dem Beispiele der römischen Kirche.

Aber in den letzten Zeiten des zweiten Jahrhunderts wurde die bisher stillschweigend beobachtete Observanz Gegenstand einer besonderen Untersuchung in Kleinasien; vielleicht, daß, da die montanistischen Gemeinden [1]) auch dem dort herrschenden Grundsatze folgten, dadurch diejenigen, welche gern in Allem den Montanisten widersprachen, veranlaßt wurden, auch dies streitig zu machen, oder sey es eine andere Veranlassung. Die herrschende Parthei erklärte sich für die Beibehaltung des alten Grundsatzes. Später wurde dieser Grundsatz, da die Sache von Neuem zur Sprache kam, auf zweien Kirchenversammlungen zu Ikonium und Synnada, in Phrygien, feierlich bestätigt. Dies veranlaßte nun auch, daß in anderen Gegenden dieser Punkt besprochen wurde. Tertullian schrieb, höchst wahrscheinlich noch als Mitglied der katholischen Kirche, in griechischer Sprache (dies natürlich deshalb, weil in den Gegenden, woher dieser Streit gekommen war, nur die griechische Sprache verstanden wurde) eine besondere Abhandlung darüber, und er trug kein Bedenken sich hier von dem römischen Kirchengebrauche zu entfernen. Die Gegner hatten sich wohl schon für die

---

1) S. Tertullian. de pudicitia c. 19.

Anerkennung der häretischen Taufe auf Ephes. 4, 5. 6. berufen: „Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe, Ein Gott und Vater" — und sie hatten daher geschlossen: wo wir die Anrufung des Einen Gottes und des Einen Herrn finden, da müssen wir die Gültigkeit der Taufe anerkennen. Tertullian aber [1]): „Dies kann sich nur auf uns, die wir den wahren Gott und Christus kennen und anrufen, beziehen, die Häretiker haben diesen Gott und diesen Christus nicht, auf sie können also auch diese Worte nicht angewandt werden; und da sie die Taufe nicht recht verwalten, so haben sie so gut, wie gar keine Taufe."

In der nordafrikanischen Kirche folgte man überhaupt zwar gerne dem Beispiele der römischen Mutterkirche; man war aber auch fern davon [2]), das eigene Urtheil dem Ansehen dieser Kirche zu unterwerfen. Siebzig nordafrikanische Bischöfe erklärten sich auf einem Concil zu Carthago, unter dem Vorsitze des Bischofs Agrippinus, für die entgegengesetzte Meinung. Doch wollte noch keine Parthei der andern ihre Ansicht und ihre Verfahrungsweise aufdringen; die Gemeinden, die hierin verschieden waren, löseten, um dieser das Wesentliche des Christenthums so wenig betreffenden Verschiedenheit willen, das Band der brüderlichen Eintracht durchaus nicht auf. Aber auch hier war es wieder ein römischer Bischof, Stephanus, der, von dem Geiste kirchlicher Anmaßung, Herrschsucht und blindem Eifer getrieben, diesem Streitpunkte eine große Wichtigkeit beilegte. Er kündigte den Bischöfen von Kleinasien, Cappadocien, Gala-

1) De baptismo c. 15.

2) S. Theil I.

tien, Cilicien, gegen das Ende des Jahrs 253, deshalb die Kirchengemeinschaft auf [1]), indem er sie Wiedertäufer (ἀναβαπτιςαι) nannte, welchen Namen sie doch, nach ihren Grundsätzen, nicht zu verdienen mit Recht behaupten konnten, denn sie wollten ja nicht dem schon Getauften eine zweite Taufe ertheilen, sondern sie erkannten die früher von den Häretikern ertheilte Taufe gar nicht als eine rechte an.

Von Asien verbreiteten sich die Verhandlungen über diese Angelegenheit nach dem nördlichen Afrika. Hier war immer noch eine Parthei dem alten römischen Gebrauche ergeben geblieben; die früheren Verhandlungen waren vergessen worden, und es entstanden daher neue Fragen und Untersuchungen über diese Sache. Diese bewogen den Bischof Cyprian, die Angelegenheit auf zweien Synoden zu Carthago, die eine von achtzehn, die andere von ein und siebzig Bischöfen, im Jahre 255, zu verhandeln, und beide Versammlungen erklärten sich für Cyprians Meinung, daß die von Häretikern ertheilte Taufe nicht als gültig anzusehen sey. Da er wohl wußte [2]), welches Gewicht die römische Kirche und ihre Anhänger auf das einmal Hergebrachte legten, daß sie diese seit längerer Zeit fortgepflanzte Observanz für apostolische Ueberlieferung ausgaben, obgleich Fälle, wie diese, zur Zeit der Apostel, der Natur der Sache nach, nicht wohl vorkommen konnten; so erklärte er dagegen in einem Briefe an einen afrikanischen Bischof Quintus [3]),

1) Dionys. bei Euseb. Lib. VII. c. 6. Firmilian. in Cyprian. Br. 75.

2) S. Theil I.

3) Ep. 71.

dem er die Beschlüsse des ersteren Concils mittheilte: „Nicht auf die Gewohnheit muß man pochen, sondern durch Gründe muß man siegen. Denn auch Petrus, den der Herr zum Ersten erwählte und auf den er seine Kirche gründete, maßte sich, als nachher Paulus, Galat. 2. [1]), über die Beschneidung mit ihm stritt, nichts hochmüthiger Weise an, daß er hätte sagen sollen, er behaupte den Primat, und der neuere und jüngere Apostel müsse ihm vielmehr gehorchen; und er verachtete den Paulus deshalb nicht, weil er Verfolger der Kirche gewesen, sondern er nahm den Rath der Wahrheit an, und er stimmte leicht mit dem richtigen Urtheile, welches Paulus geltend machte, überein; er gab uns so ein Beispiel der Eintracht und der Geduld, daß wir nicht hartnäckig unser Eigenes lieben, sondern vielmehr, was zuweilen von unseren Brüdern und Collegen Nützliches und Heilsames uns gerathen wird, wenn es wahr und recht ist, zu dem Unsrigen machen sollen." Eine Wahrheit, die sich freilich, wie die Kirchengeschichte, leider! nur zu oft, und Cyprian auch an seinem eigenen Beispiele zeigt, leichter erkennen und aussprechen — als ausüben ließ! Er machte die Beschlüsse jenes größeren Concils auch dem römischen Bischof Stephanus, in einem freimüthigen, aber mit Schonung geschriebenen Briefe, bekannt [2]); aber Stephanus stellte, in seiner in hochmüthi-

1) Es ist merkwürdig, wie die unbefangene, vorurtheilsfreie Ansicht von dieser Begebenheit sich stets in der nordafrikanischen Kirche erhalten hat.

2) Ep. 72.

thigem Tone abgefaßten Antwort [1]), die römische Kirchenüberlieferung dem Cyprian entgegen. Er soll in seinem unchristlichen, blinden Eifer so weit gegangen seyn, daß er sich unwürdige Schmähungen gegen seinen afrikanischen Collegen erlaubte, die Bischöfe, welche als Abgeordnete des nordafrikanischen Concils zu ihm kamen, nicht zu einer Unterredung zulassen wollte, ja seiner Gemeinde verbot, sie in ihre Häuser aufzunehmen! Doch Cyprian war fern davon, seine Vernunft dem Ansehen der römischen Kirche zu unterwerfen. Er veranstaltete ein noch zahlreicheres Concil von sieben und achtzig Bischöfen zu Carthago, im Jahre 256, und auch diese Versammlung trat den früher ausgesprochenen Grundsätzen bei. Die Stimmen mancher dieser Bischöfe zeigen einen engherzigen und fanatischen Ketzerhaß, eine pharisäische Einbildung auf Kirchenheiligkeit (ein Vorzeichen jener Kämpfe und Zerrüttungen, welche im vierten Jahrhundert, durch die sich in das Geistliche einmischenden Leidenschaften, in der nordafrikanischen Kirche hervorgebracht wurden). So geschah es zum Theil von beiden Seiten, wie so häufig unter den verblendeten Menschen, daß man, während man über das Zeichen stritt, die Sache selbst fahren ließ, — während man über das, was zur Gültigkeit der Zeichen einer Geburt aus dem Geiste erfordert wird, mit einander stritt, das Wesen dieser Geburt aus dem Geiste selbst verleugnete! Cyprian suchte nun mit den gleichgesinnten Asiaten in dieser Sache sich zu verbinden, er theilte deshalb einem der angesehensten asiatischen Bischöfe, dem Bischof Firmilianus von Cäsarea in Cap-

---

1) S. Theil I.

padocien, Alles mit. Dieser bezeugte dem Cyprian seine völlige Beistimmung [1]), und sprach dann trefflich von dem Vortheile gemeinsamer Berathung in geistlichen Dingen, wenn der Geist Christi solche beseelte. „Weil die göttliche Lehre die Grenzen der menschlichen Natur überschreitet, und die Seele des Menschen, das Ganze und Vollkommene nicht fassen kann, deshalb ist auch die Zahl der Propheten so groß, auf daß die vielseitige, göttliche Weisheit durch viele ausgetheilt werden sollte. Daher wird auch dem, welcher zuerst als Prophet geredet hat, zu schweigen geboten, wenn einem Andern etwas geoffenbart worden,“ 1 Korinth. 14, 30.

Wie wir schon bei einer andern Streitigkeit [2]) den Bischof Dionysius von Alexandria durch seine christliche Mäßigung ausgezeichnet sahen, so finden wir ihn auch in dieser Streitigkeit. Er stimmte zwar mit den nordafrikanischen und kleinasiatischen Kirchen in den Grundsätzen hier überein, wie diese in der alexandrinischen Kirche seit längerer Zeit herrschend waren [3]), nur mit dem Unterschiede,

1) Ep. 75. Cyprian., in einer oft buchstäblichen lateinischen Uebersetzung.

2) S. Theil I.

3) Daß auch die alexandrinische Kirche die in den Gemeinden der Häretiker ertheilte Taufe verwarf, geht nothwendig aus der Erklärung des Dionysius, in dem Briefe an den römischen Bischof Sixtus II. Euseb. Lib. VII. c. 7. hervor, wenn er sagt, daß man die zu den Häretikern übergetretenen Mitglieder der katholischen Kirche, wenn sie wieder zu der letzteren zurückkehrten, nicht wieder taufte, denn sie hatten die heilige Taufe schon vorher von dem Bischof empfangen, — also nur in diesem Falle. Mithin erkannte man die außerhalb der katholischen Kirche ertheilte Taufe nicht als eine heilige, gültige an.

daß dieser Mann von freierem Geiste eher Ausnahmen von der Regel machte [1]), in Rücksicht mancher Sekten, welche in der Lehre mit der Kirche ganz übereinstimmten. Er suchte aber doch mit den römischen Bischöfen die brüderliche Eintracht zu erhalten und sie zum Frieden zu stimmen. Er bat den römischen Bischof Stephanus mit beweglichen Vorstellungen, die orientalische Kirche in dem Genusse des Friedens von außen, der durch den Kaiser Valerian ihr zu Theil geworden, und des damit zusammentreffenden inneren Friedens (nach Unterdrükkung der novatianischen Spaltung) nicht wieder zu stören. „Wisse, mein Bruder, — schrieb er ihm [2]), — daß alle früherhin von einander getrennten Kirchen im Orient und noch weiterhin mit einander verbunden sind, und alle Gemeindevorsteher mit einander in Eintracht stehen, indem sie sich des Friedens, der uns wider Erwarten zu Theil geworden, überaus freuen, Alle preisen Gott in Eintracht und Bruderliebe.“ Es war wahrscheinlich eine Folge seiner in dem Geiste der Liebe und weiser Schonung betriebenen Unterhandlungen mit der römischen Kirche, daß es Stephanus doch nicht wagte: ihm, wie den übrigen, die Kirchengemeinschaft aufzukündigen. Er setzte den Briefwechsel mit dem Nachfolger des Stephanus, dem Bischof Sixtus, fort. Er selbst frug ihn in einer Sache um Rath, in

1) Wie er mit der in den montanistischen Gemeinden ertheilten Taufe eine solche Ausnahme machte, weil er wahrscheinlich über das Verhältniß derselben zur allgemeinen Kirche milder als andere dachte, s. Basil. Caesar. ep. 188. oder ep. canon. I.

2) Euseb. Lib. V c. 5.

welcher derselbe von gleichen Principien mit ihm ausgehen konnte, um das brüderliche Band zu erhalten [1]). Durch die bald darauf folgenden Kämpfe der Kirche, unter der von dem Kaiser Valerianus angeregten Verfolgung, wurden diese Streitigkeiten beschwichtigt, auch mochten wohl die Nachfolger des Stephanus seinen blinden Eifer nicht theilen.

Es bleibt uns nun noch übrig, die Streitpunkte zwischen beiden Partheien und die Entwickelungsweise derselben von beiden Seiten etwas genauer zu betrachten. Es waren zwei Streitpunkte; der Erste dieser: die römische Parthei behauptete, es hängt die Gültigkeit der Taufe davon ab, daß sie so verwaltet werde, wie sie von Christo eingesetzt worden. Die Tauformel insbesondere giebt ihr ihre objektive Gültigkeit, es kommt auf die subjektive Beschaffenheit des bloß als Organ dienenden taufenden Priesters dabei nicht an, es kommt nicht darauf an, wo die Taufe verrichtet werde. Das Objektivgöttliche kann seine Kraft bewähren, die Gnade Gottes kann auf diese Weise durch das Objektive würken, wenn sie nur in dem Getauften eine empfängliche Seele findet, er kann, wo er auch immer getauft werden möge, durch seinen Glauben und seine Gesinnung die Taufgnade empfangen [2]). Cy-

1) Euseb. Lib. VII. c. 9.

2) Eum, qui quomodocunque foris (außerhalb der Kirche) baptizatur mente et fide sua baptismi gratiam consequi. Die Meinung der römischen Kirche ist keineswegs so aufzufassen, als ob die Anwendung der rechten Tauffornel, auch einer solchen Taufe, die sich in Allem ganz von der ursprünglichen Einsetzung entfernte, Gültigkeit hätte geben können. Daß von einer solchen Taufe die Rede sey, die sonst auf die rechte Weise verwaltet worden, setzte

prian macht nun seinen Gegnern den Vorwurf der Inconsequenz, gegen den sie sich nicht leicht vertheidigen konnten: hat die Taufe der häretischen Gemeinden eine objektive Gültigkeit, so muß doch eben so gut auch ihre Confirmation eine objektive Gültigkeit haben. „Denn — sagt Cyprian, — wenn Einer, außerhalb der Kirche geboren, (nämlich zu dem neuen Leben) ein Tempel Gottes hat werden können, warum sollte nicht auch über diesen Tempel der heilige Geist ausgegossen werden können? Wer in der Taufe die Sünden abgelegt und geheiligt worden, zu einem neuen Menschen auf geistliche Weise umgebildet worden, ist fähig, den heiligen Geist zu empfangen. Da der Apostel sagt: „„Wie viele euer getauft sind, die haben Christum angezogen,““ so kann doch, wer, bei den Häretikern getauft, Christum anziehen kann, um desto mehr den heiligen Geist, den Christus gesandt hat, empfangen; als ob Christus ohne den Geist angezogen werden, oder der Geist von Christo sich trennen lassen könnte [1].“

Die andere Parthei behauptete dagegen: nur eine innerhalb der wahren Kirche, als in welcher allein der heilige Geist würksam ist, vollbrachte Taufe kann gültig seyn. Wäre das nur von einem äußerlichen Seyn in der Kirche, einer äußerlichen Anschließung an dieselbe verstanden worden,

man von beiden Seiten voraus. Hätten die Gegner dem Stephanus und seiner Parthei in dieser Hinsicht etwas aufbürden können, so würden sie es schwerlich unterlassen haben. Auch setzt Dionysius von Alexandria in der Frage, die er dem römischen Bischof vorlegt, Euseb. L. VII. c. 9., voraus, daß er in dieser Hinsicht ganz mit ihm übereinstimme.

1) Cyprian. ep. 74.

so wäre die Entscheidung hier leicht gewesen. Cyprian meinte aber hier würklich eine innere, subjektive Verbindung mit der wahren Kirche durch Glauben und Gesinnung, er setzte voraus, daß der taufende Priester selbst, vermöge seines Glaubens, ein Organ des heiligen Geistes seyn müsse, um durch die magischen Würkungen seines Priesterthums die sakramentlichen Handlungen gehörig zu vollbringen, z. B. dem Wasser die übernatürliche heiligende Kraft mittheilen zu können [1]). Wenn die Sache nun aber so gestellt, so von der subjektiven Beschaffenheit des Priesters abhängig gemacht wurde; so war über die Gültigkeit einer Taufe in manchen Fällen schwer zu entscheiden und mancherlei Bedenklichkeiten konnten daraus hervorgehen, denn wer konnte in das Innere des taufenden Priesters sehen [2])?

Aber die römische Parthei ging in ihrer Behauptung von der objektiven Bedeutung der Taufformel noch weiter; auch eine, ohne Anwendung der vollständigen Taufformel, nur im Namen Christi vollbrachte Taufe erklärte sie für objektiv gültig [3]). Cyprian behauptete dagegen, daß

1) Cyprian. ep. 70.: Quomodo sanctificare aquam potest, qui ipse immundus est et apud quem spiritus sanctus non est? Sed et pro baptizato quam precem facere potest sacerdos sacrilegus et peccator? ep. 76. Quando haec in ecclesia fiunt, ubi sit et accipientis et dantis fides integra.

2) Der Verfasser des Buches de rebaptismate, das unter Cyprians Werken steht, konnte daher die Einwendung machen: „Quid dicturus es de his, qui plerumque ab episcopis pessimae conversationis baptizantur?" von Solchen, die nachher, wenn man ihre Laster entdeckt, entsetzt werden. Aut quid statues de eis, qui ab episcopis prave sentientibus aut imperitioribus fuerint baptizati?

3) Aus den Briefen Cyprians und aus dem Buche de re-

die Taufformel keine Bedeutung mehr habe, wenn es nicht die vollständige, von Christo eingesetzte sey. Man erkennt hier den freieren christlichen Geist der anticyprianischen Parthei, es schwebte derselben der Gedanke vor, daß in dem

---

baptismate erhellt es unwiderleglich, daß die römische Parthei dies behauptete. Wenn Firmilian in dem 75. ep. Cyprian. nur von der Taufformel im Namen der trinitas redet, erhellt daraus noch nicht, daß die Gegner bloß von dieser gesprochen hätten. Firmilian hebt nur den Punkt hervor, gegen den er besonders seine Polemik richten wollte, den Grundsatz, daß die Taufformel der Taufe eine objektive Gültigkeit gebe, und er unterscheidet daher nicht, was bei der Darstellung der Meinung seiner Gegner hätte unterschieden werden sollen. Doch sieht man auch die andere Behauptung seiner Gegner, die ihm vorschweben mußte, durchscheinen, wenn er sagt: non omnes autem, qui nomen Christi invocant, audiri u. s. w. Das nicht ohne Scharfsinn verfaßte Buch de rebaptismate glaube ich allerdings als ein Werk aus dieser Zeit anführen zu können; ich kann nicht annehmen, daß es dasjenige sey, welches nach dem Gennadius de script. eccles. ein Mönch Ursinus erst am Ende des vierten Jahrhunderts oder später geschrieben haben soll. Der Verfasser redet, wie ein Mann, der mitten unter diesen Streitigkeiten, der in der Zeit der Verfolgungen lebte; das läßt sich alles bei einem späteren Schriftsteller nicht denken. Wenn er sagt, diese Streitigkeiten sollten keine andere Frucht bringen, nisi ut unus homo, quicunque ille est, magnae prudentiae et constantiae esse apud quosdam leves homines inani gloria praedicetur; so sieht man wohl, daß Cyprian hier gemeint ist, und so konnte nur ein Zeitgenosse von ihm reden. Der Ausdruck in Beziehung auf eine alte apostolische Ueberlieferung: „post tot seculorum tantam seriem" scheint zwar im Munde eines Mannes, der um die Mitte des dritten Jahrhunderts schrieb, nicht zu passen. Aber dieser Ausdruck würde ja immer

Glauben an Christus eigentlich Alles, was zum Christenthum gehöre, enthalten sey [1]).

Cyprian selbst scheuete sich doch, die Gnade Gottes an solche äußerliche Dinge zu binden, in Beziehung auf die Fälle, wo nun einmal übertretende Häretiker ohne neue Taufe waren zugelassen worden, und die Kirchengemeinschaft genossen hatten, oder in derselben gestorben waren. „Gott ist mächtig — sagt er — nach seiner Barmherzigkeit Nachsicht zu gewähren, und diejenigen, welche ohne Weiteres zur Kirche zugelassen worden, in derselben entschlafen sind, von ihren Segnungen nicht auszuschließen" [2]). Einen merkwürdigen Fall, der hierher gehört, erzählt Dionysius von Alexandria [3]): Es befand sich in der alexandrinischen Kirche ein übergetretener Häretiker, der seit vielen Jahren als Glied der Gemeinde gelebt und an dem kirchlichen Gottesdienste Theil genommen. Als dieser nun einmal einer

---

noch sehr hyperbolisch bleiben, wenn ihn auch ein Schriftsteller am Ende des vierten Jahrhunderts gebraucht hätte, und überhaupt sind starke Hyperbeln bei dem afrikanischen Kirchenschriftsteller nicht ungewöhnlich.

1) In dem Buche de rebaptismate: „Invocatio haec nominis Jesu quasi initium quoddam mysterii dominici, commune nobis et caeteris omnibus, quod possit post modum residuis rebus impleri." Nicht übel berief sich die Parthei des Stephanus darauf, daß Paulus seine Freude darüber bezeugt, wenn nur Christus verkündigt werde, falls es auch nicht auf die rechte Weise geschehe, wie bei jenen Judaisten der Fall war, Philipp. 1, 16. Cyprian, der die Benutzung dieser Stelle ihnen nehmen will, versteht sie nicht so gut, ep. 73.

2) Ep. 70.

3) Euseb. Lib. VII. c. 10.

Taufe der Katechumenen beiwohnte, erinnerte er sich, wie das, was er in der Sekte, aus der er übergetreten war, vielleicht einer gnostischen, als Taufe empfangen, mit dem, was er jetzt sah, so gar keine Aehnlichkeit hatte. Hätte er gewußt, daß wer Christus im Glauben habe, Alles habe, was ihm zum Gedeihen und zum Heil seiner Seele nothwendig sey, so hätte ihn dies nicht so beunruhigen können. Da ihm dies aber nicht so klar war, wurde er irre daran, ob er sich auch als rechten Christen ansehen könne, und er gerieth in große Angst und Unruhe, weil er der wahren Taufe und der Taufgnade zu entbehren glaubte. Weinend fiel er dem Bischof zu Füßen und bat ihn um die Taufe. Dieser suchte ihn zu beruhigen, er könne nicht erst von Neuem getauft werden, — sagte er ihm — da er schon so lange an dem Leib und Blut des Herrn Theil genommen. Daß er so lange in der kirchlichen Gemeinschaft gelebt, sey ihm genug, er solle nur mit festem Glauben und gutem Gewissen zum heiligen Abendmahl kommen. Aber der Geängstigte konnte seine Bedenklichkeiten und seinen Schmerz nicht überwinden. So viel schadete es der Gewissensruhe, daß man zu sehr an den äußerlichen Dingen klebte, und nicht frei genug zu den Dingen des Geistes, welche der inwendige Mensch durch den Glauben ergreift, sich zu erheben wußte.

Wir gehen nun zu dem zweiten heiligen Zeichen, das Christus für seine Kirche eingesetzt hat, zu dem Abendmahl über.

Wir blicken hier wieder auf die erste Einsetzung der heiligen Feier zurück, ohne welche sich die Geschichte derselben in der ersten Kirche nicht verstehen läßt. Das letzte

Mahl, welches Christus mit seinen Jüngern auf Erden hielt, mußte der Natur der Sache nach höchst bedeutungsvoll werden, als das Abschiedsmahl dessen, der im Begriff war, sein Leben für ihr und aller Menschen Heil hinzugeben, und der dann, obgleich nicht mehr so sichtbar bei ihnen wie unter diesem Mahle, doch eben so wahrhaft, und mit noch kräftigerer göttlicher Würksamkeit und reicherem Segen, seine unsichtbare Gegenwart unter ihnen erweisen, sich selbst und alle seine Himmelsgüter ihnen mittheilen wollte. Dazu war es ein Passahmahl, das Stiftungs- und Bundesmahl der mosaischen Religionsverfassung, welches nur, dem theokratischen Entwickelungsgange gemäß, vom Irdischen auf das Himmlische bezogen, und in ein verwandtes Verhältniß zu der neuen Gestaltung der Theokratie gesetzt werden sollte. Das jüdische Passahmahl war eine Dankfeier für die Gemeinde, die der allmächtige Schöpfer der Natur, der die Früchte derselben zum Besten der Menschen hatte wachsen lassen, dem seiner besonderen Führung gewürdigten Volke erwiesen, indem er es aus der egyptischen Knechtschaft errettet. Der Hausvater, der mit den Seinen das Passahmahl hielt, und Wein und Brot unter die Gäste austheilte, pries den Gott, der diese Früchte der Erde den Menschen geschenkt, für die Gnade, die er seinem Volke hatte zu Theil werden lassen. Daher man den Becher des Weines, über welchen diese Lobpreisung Gottes ausgesprochen wurde, den Becher der Lobpreisung oder Danksagung [1]) nannte. Christus sprach nun hier als der Hausvater die Danksagung aus,

---

1) כּוֹס הַבְּרָכָה, ποτηριον εὐλογιας = εὐχαριστιας.

welche aber, in Beziehung auf das Theokratische, eine andere Anwendung erhalten mußte, die Befreiung von der Schuld und den Strafen der Sünde, die Errettung aus der Knechtschaft der Sünde, die Verleihung der wahren sittlichen Freiheit durch die Aufopferung Christi für die Menschheit, die Vorbereitung zum Eintritt in ein himmlisches Vaterland; — und dies war die Grundlage des auf Sündenvergebung und Befreiung von der Sünde in der ganzen Menschheit gegründeten Gottesreichs. Daher sprach Christus, indem er Brot und Wein unter seine Jünger austheilte, daß dieses Brot und dieser Wein ihnen seyn sollte — und somit allen Gläubigen aller Zeiten — sein Leib und sein Blut, — der Leib, den er aufopfere zur Vergebung ihrer Sünden, zu ihrem Heile, zur Stiftung des neuen theokratischen Verhältnisses; und wie diese äußeren Zeichen seinen Leib und sein Blut ihnen darstellten, so wollte er selbst eben so wahrhaft, wie jetzt sinnlich, dann geistig bei ihnen seyn, wie sie auf sinnliche Weise diese leiblichen Nahrungsmittel, die ihnen seinen Leib und sein Blut darstellten, genössen, so sollten sie zur Nahrung ihrer Seele, ihn, den in göttlicher Kraft Gegenwärtigen, ganz in sich aufnehmen, auf geistige Weise sein Fleisch und Blut essen (nach Joh. 6.), und sein Fleisch und Blut zu dem ihrigen machen, von dem göttlichen Lebensprincip, das sie aus der Gemeinschaft mit ihm empfangen sollten, ihre ganze Natur immer mehr durchdringen lassen. So sollten sie dies Mahl zum Preise der Würkungen seines Leidens für die Menschheit, zur Feier der innigen, belebenden Gemeinschaft mit ihm, und dadurch unter einander, als Glieder Eines geistigen Leibes unter Einem Oberhaupte, — mit einander hal-

ten, bis sie einst, im würklichen Besitz des himmlischen Vaterlandes, die Glückseligkeit, die ihnen durch sein Leiden erworben, im ganzen Umfang genießen, ohne sich wieder von ihm trennen zu müssen, auch der Anschauung nach mit ihm in seinem Reiche verbunden seyn würden.

Nach dem Muster des jüdischen Passahmahls und der ersten Einsetzung, war demnach die Abendmahlsfeier ursprünglich mit einem gemeinschaftlichen Mahle verbunden, Beides machte Ein Ganzes zusammen aus, indem dadurch die Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Herrn, und ihre brüderliche Gemeinschaft unter einander dargestellt wurde, Beides zusammen das Mahl des Herrn, (δειπνον του κυριου, δειπνον κυριακον), das Mahl der Liebe (ἀγαπη) genannt. Es war die tägliche Feier der christlichen Gemeinschaft in der ersten Gemeinde zu Jerusalem; unter dem κλαν ἀρτον, dem Brotbrechen, Apostelgeschichte 2, 46., ist höchstwahrscheinlich Beides zusammengenommen zu verstehen. So finden wir auch in der ersten korinthischen Gemeinde Beides verbunden, so war es auch vermuthlich bei dem schuldlosen, einfachen Mahle der Christen, von welchem Plinius in seinem Berichte an den Kaiser Trajanus spricht [1]). Hingegen in der Schilderung des Justinus M. finden wir die Abendmahlsfeier von jenen Mahlen der Bruderliebe, wenn sie anders in den Gemeinden, die er im Auge hatte, noch vorhanden waren, ganz getrennt. Diese Trennung wurde veranlaßt theils durch solche Unordnungen, wie in der korinthischen Gemeinde vorgefallen waren, wenn bei diesen Mahlen nicht der Geist geherrscht hatte,

---

1) S. Theil I.

welcher zu der nachfolgenden heiligen Feier paßte, oder durch lokale Umstände, welche die Anstellung solcher gemeinsamen Mahlzeiten überhaupt hinderten. Diese Mahlzeiten zogen ja besonders den Argwohn der Heiden auf sich, und veranlaßten die abenteuerlichsten, gehässigsten Gerüchte [1]), und dies konnte früh zur Einstellung oder doch selteneren Anstellung derselben Veranlassung geben.

Wir reden nun zuerst von diesen Mahlen der Bruderliebe, wie sie späterhin, von der Abendmahlsfeier also getrennt, besonders ἀγαπαι genannt wurden. Hier sollte aller Unterschied der irdischen Verhältnisse und Stände in Christo hinschwinden, Alle sollten hier Eins seyn im Herrn; Reiche und Arme, Vornehme und Niedere, Herren und Knechte sollten an Einem Tische mit einander speisen. Eine solche Agapenfeier schildert Tertullian [2]): „Unser Mahl giebt, was es ist, durch den Namen zu erkennen, es trägt den griechischen Namen der Liebe; wie groß auch die Kosten dabei seyn mögen, so ist es Gewinn, im Namen der Frömmigkeit Kosten zu machen, denn wir erfreuen alle Armen durch diese Erquickung. Wie die Ursache zu diesem Mahle eine würdige ist, so schätzet darnach das übrige Verhalten, wie es der religiöse Zweck verlangt; es läßt dieser nichts Gemeines, nichts Freches zu. Man setzt sich nicht eher zu Tische, als Gebet zu Gott vorausgeschickt worden; man speiset so viel als es der Hunger verlangt; man trinkt so

---

1) Tertullian von den Hindernissen, welche eine Christin in der Ehe mit einem Heiden finde. Ad uxorem Lib. II. c. 4.: „Quis ad convivium illud dominicum, quod infamant, sine sua suspicione dimittet?“

2) Cap. 39. Apologet.

viel als es der Keuschheit zuträglich ist; man sättigt sich so, daß man dabei eingedenk bleibt, wie auch die Nacht der Anbetung Gottes geweiht bleibt; man führt solche Gespräche mit einander, unter denen man sich wohl bewußt ist, von Gott gehört zu werden. (Nachdem abgespeiset worden) Nachdem man sich die Hände gewaschen, und nachdem die Lichter aufgesetzt worden, wird Jeder aufgefordert, wie er aus der heiligen Schrift oder aus dem eigenen Geiste vermag, zur allgemeinen Erbauung etwas zum Lobe Gottes zu singen. Da zeigt es sich nun, wie er getrunken hat. Mit Gebet wird das Mahl aufgehoben." Diese Agapen verloren nach und nach ihre wahre ursprüngliche Bedeutung, die sie nur unter den ersten einfachen Gemeindeverhältnissen behalten konnten, es wurde oft eine todte Form, die nicht mehr durch den ursprünglichen Geist der alle Scheidewand zwischen den Menschen aufhebenden, alle Herzen vereinigenden Bruderliebe beseelt war. Es schlossen sich manche Mißbräuche an, welche Uebelgesinnten Veranlassung gaben, die ganze Feier in einem gehässigen Lichte darzustellen. Wie es in solchen Fällen zu geschehen pflegte, legten nun die Einen auf die todte Form, als ein opus operatum, einen zu großen Werth, die Anderen verdammten ungerecht das Ganze, ohne den richtigen Gebrauch vom Mißbrauch zu unterscheiden; — Beide, indem sie den einfachen, kindlichen Geist, aus dem diese Feier hervorgegangen war, nicht mehr zu verstehen wußten. Einzelne begütertere Mitglieder der Gemeinden stellten solche Agapen an, und bildeten sich ein, dadurch etwas besonders Verdienstliches gethan zu haben; hier, wo Alle einander gleich seyn sollten, wurde auf Unterschied des Ranges gehalten, und gerade die Geistlichen,

welche in der Demuth Allen vorleuchten sollten, ließen sich durch äußerliche ihres Berufs unwürdige Vorzüge besonders auszeichnen [1]). Ein unkindlicher, finsterer asketischer Geist verdammte die Agapen ganz, und suchte gern alle einzelnen Mißbräuche auf, welche irgendwo dabei vorgefallen waren, die er in übertriebenen Farben schilderte, um das Ganze recht verhaßt zu machen, — so der montanistische Tertullian [2]). Gemäßigter drückt sich Clemens von Alexandria aus [3]), obgleich er sich gegen diejenigen erklärt, welche meinten, durch Gastmähler die Verheißungen Gottes erkaufen zu können, und welche den himmlischen Namen der Liebe, indem sie ihn so besonders diesen Gastmählern zueigneten, herabzuwürdigen schienen. „Die Liebe — sagt er — ist in der That eine himmlische Nahrung, im Himmel ist dies himmlische Mahl, jenes irdische Mahl aber wird zwar aus Liebe angestellt, aber das Mahl ist nicht die Liebe selbst, sondern der Beweis eines mittheilenden Wohl-

---

1) Indem man den Geistlichen eine doppelte Portion vorsetzte, nach einer so verkehrten fleischlichen Anwendung der Stelle 1 Timoth. 5, 17. Tertullian als Montanist de jejuniis c. 17. Ad elogium gulae tuae pertinet, quod duplex apud te praesidentibus honos binis partibus deputatur. Vergl. Apostol. Constitut. Lib. II. c. 28., wo das, was Tertullian mit Recht tadelt, als Gesetz vorgeschrieben wird. Clemen. Stromat. Lib. VII. p. 759. von gnostischen Sekten: ἡ συμποτικη δια της ψευδωνυμου ἀγαπης πρωτοκλιτια.

2) De jejuniis c. 17.: „Apud te agape in cacabis fervet, major est agape, quia per hanc adolescentes tui cum sororibus dormiunt.“ Ein so leidenschaftlicher Ankläger erscheint natürlich nicht als glaubwürdig.

3) Paedagog. Lib. II. p. 141.

wollens. Schaffet also, daß euer Schatz nicht verlästert werde, denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geiste. Wer an diesem Mahle Theil nimmt, erlangt das Herrlichste, was da ist, das Reich Gottes, indem er schon hienieden der heiligen Gemeinschaft der Liebe, der himmlischen Gemeinde anzugehören strebt. Die Liebe ist die reine und gotteswürdige Sache, ein Werk der Liebe die Mittheilung, diese Freudenmähler aber haben nur einen Funken der Liebe, der sich an der irdischen Nahrung entzündet."

Wir gehen nun zu der Abendmahlsfeier insbesondere über.

Wir bemerkten schon oben, daß das Lob- und Dankgebet von dem jüdischen Passahmahle auf die christliche Abendmahlsfeier übergegangen war; dies Lob- und Dankgebet wurde auch immer als ein wesentlicher Theil dieser Feier angesehen, das Abendmahl erhielt daher den Namen der εὐχαριστια [1]). Indem nämlich der Gemeindevorsteher

1) Der Ausdruck „εὐχαριστια" ein-metonymischer, ganz zu vergleichen mit dem „ποτηριον εὐλογιας, ὁ εὐλογουμεν" bei Paulus, = „ὁ εὐχαριστηθεις ἀρτος και οἰνος," bei Justin M., das Brot und der Wein, worüber das Dankgebet ausgesprochen worden. Der Letztere sagt ausdrücklich, daß gleich, nachdem der Gemeindevorsteher dies Dankgebet über Brot und Wein gehalten, und die Gemeinde durch ihr Amen darin eingestimmt, das Abendmahl ausgetheilt wurde. Er erwähnt keine andere Consekration, er sagt: ἡ δι᾽ εὐχης λογου του παρ αὐτου (του χριστου) εὐχαριστηθεισα τροφη, das kann nicht seyn ein wörtlich von Christo herrührendes Gebet, denn ein solches hatte man ja nicht,

steher Brot und Wein von dem vor ihm stehenden Tische emporhob, dankte er Gott im Namen der ganzen Gemeinde, daß er die Dinge der Natur, welche hier durch die wesentlichsten Nahrungsmittel dargestellt wurden, geschaffen um des Menschen willen, und daß er, der Schöpfer der Natur, seinen Sohn um desselben Menschen willen in der menschlichen Natur habe erscheinen und leiden lassen. Beides, der Dank für die Gaben der Natur, und der Dank für die Segnungen der Gnade hing ja genau zusammen, denn erst der erlösete Mensch, der wieder zu dem kindlichen Verhältnisse gegen den himmlischen Vater zurückgekehrt, erkennt ja recht, wie ihm Alles von der Liebe dieses himmlischen Vaters geschenkt worden; alle irdischen Gaben erhielten für ihn eine neue höhere Bedeutung, als Unterpfänder einer weit höhere Güter den Menschen schenkenden ewigen Liebe. Die ganze früher in dem Sündendienste, in dem Zustande der Entfremdung von Gott von ihm entweihte Natur, war ihm als Erlöseten geheiligt wieder gegeben; und im Abendmahle sollte ja nun wieder das Irdische, das Natürliche, als Symbol oder Träger des Himmlischen, des Göttlichen, verklärt werden. Mit der durch dies Dankgebet geheiligten Nahrung des Leibes, sollte sich nun durch die Kraft desselben Gottes, der diese irdische Nah-

sondern es ist vielmehr das von ihm eingesetzte Dankgebet überhaupt, das man nach seinem Vorgang bei dieser Feier halten sollte. Es kann seyn, daß die Einsetzungsworte in dies Dankgebet mit verflochten wurden. In den Worten bei Firmilian Cyprian. ep. 75.: „invocatione non contemtibili sanctificare panem et eucharistiam facere" liegt wohl wahrscheinlich der Begriff einer Consekration, wodurch aus dem gewöhnlichen Brote Abendmahl ward.

rungsmittel für den Menschen wachsen lassen, eine höhere himmlische Nahrung für das Leben des inneren Menschen verbinden. (Die verschiedenen Vorstellungen von den Verhältnissen der Zeichen zur dargestellten Sache lassen wir hier noch unberücksichtigt.)

Diese Ideenverbindung war den ersten Christen sehr geläufig, in der Polemik gegen die Naturverachtung der Gnostiker wurde dieselbe häufig von ihnen benutzt. Hieran schloß sich noch die Anspielung auf einen eigenthümlichen Kirchengebrauch dieser Zeit: die Gemeindeglieder brachten selbst den Wein und das Brot als freie Gaben dar, und aus diesen wurden die Elemente zur Abendmahlsfeier genommen [1]). Diese Gaben wurden als die geistigen Dankopfer der Christen betrachtet. Indem der Gemeindevorsteher die Elemente des Abendmahls aus denselben entlehnte, und sie Gott mit Lob und Dank weihte, stellte er die ganze Gemeinde als Ein priesterliches Geschlecht, als Eins im Herrn dar, als welche bereit sey, Alles, was sie von Gott empfangen, wieder dem Dienste Gottes zu weihen. Dies Dankopfer der Christen setzte man als ein geistiges, nur in der Gesinnung bestehendes, als den freien Ausdruck der kindlichen Liebe und Dankbarkeit, dem Opfercultus der Heiden

---

1) Dieser Gebrauch, der durch die Anspielungen eines Justinus M., eines Irenäus schon deutlich vorausgesetzt wird, wird ausdrücklich angeführt von Cyprian de opere et eleemosynis, wo er die reiche Frau straft, welche zu kommuniciren kommt, ohne eine Gabe der Liebe für die Bedürfnisse der Gemeinde mitzubringen. „Locuples et dives es, et dominicum celebrare te credis, quae in dominicum sine sacrificio venis, quae partem de sacrificio, quod pauper obtulit, sumis?

und Juden entgegen. Theils diese Gaben der Christen, theils das Dankgebet des Gemeindevorstehers, mit welchem man dieselben Gott weihte, theils endlich die ganze Abendmahlsfeier, wurde zuerst nur in dieser Beziehung ein Opfer προσφορα, θυσια genannt [1]. In dieser Beziehung sagt Justin M. [2]: „Die Gebete und Danksagungen, die von den Würdigen verrichtet werden, sind die allein echten und Gott wohlgefälligen Opfer, diese allein haben auch die Christen darbringen gelernt, und insbesondere bei dem Andenken der Nahrung, die aus Trocknem und Feuchtem besteht, wobei sie auch des Leidens, das Christus um ihretwillen erduldet hat, gedenken." Er betrachtet dies als Beweis des hohenpriesterlichen Geschlechtes der Christen, da Gott nur von seinen Priestern Opfer annehme. In dieser Beziehung sagt Irenäus, jene geistigen Opfer jedem Ceremoniendienste eines Opfercultus entgegenstellend: „Nicht Opfer heiligen den Menschen, sondern das Gewissen des Opfernden heiligt das Opfer, wenn es ein reines ist, und dies macht, daß Gott das Opfer als von einem Freunde annimmt [3]."

Demnach war die Idee von einem Opfer bei dem Abendmahl Anfangs bloß symbolischer Art, und diese Idee

1) Daher die bei dem Cyprian häufig vorkommenden Ausdrücke oblationem alicujus accipere, offerre; solche Gaben von Jemand für die Kirche annehmen, die Abendmahlselemente daraus entnehmen und sie consekriren, war Beweis, daß man ihn als ein ordentliches Mitglied der Kirche betrachtete.

2) Dial. c. Tryph. Iud. p. 345.

3) Iren. Lib. IV. c. 18.

stand ursprünglich nicht einmal in einer Beziehung auf das Opfer Christi. Es wurde dabei ursprünglich nur an das geistige Dankopfer der Christen gedacht, welches freilich das Bewußtseyn der Würkungen des Opfers Christi für die Menschheit voraussetzte [1]). Nachher wurde dabei die Beziehung auf das Letztere mehr hervorgehoben, doch so, daß es immer nur die Idee von einer Erinnerungs- oder symbolischen Darstellungsfeyer des Opfers Christi war. Aber wie ein Irrthum den andern erzeugt, konnte aus der falschen Vorstellung von einem partikulären Priesterthume in der christlichen Kirche, welches dem alttestamentlichen entsprechen sollte, der Irrthum von einem Opfercultus des vorgeblichen christlichen Priesters, der dem alttestamentlichen Opfercultus entsprechen sollte, hervorgehen, und diese falsche

1) Nur eine Stelle des Irenäus, Lib. IV. c. 18. §. 4., scheint hier zu widersprechen: „verbum quod offertur Deo;“ also der Logos selbst, Christus, wird im Abendmahl geopfert. Aber wenn auch keine andere Leseart vorhanden wäre, könnte diese doch nicht die richtige seyn, denn eine solche Ausdrucksweise würde nicht allein mit dem sonstigen klar hervorleuchtenden Ideenzusammenhange des Irenäus in offenbarem Widerspruche stehen, sondern auch hier zu dem gleich Vorhergehenden nicht passen. Er hatte ja so eben gesagt: „offertur Deo ex cretaura ejus“ (also die Darbringung auf Brot und Wein bezogen) und in dem vorhergehenden Capitel §. 6. heißt es: „per Christum offert ecclesia.“ Sonder Zweifel muß daher die Leseart anderer Handschriften an unsrer Stelle: „per quod offertur,“ als die richtige anerkannt werden. Eben die Beziehung auf Christus den Hohenpriester ist es, welche, wie dem ganzen christlichen Leben, so auch diesem geistigen Dankopfer die rechte Weihe giebt. Das ist der Sinn des Irenäus.

Vergleichung und Uebertragung wurde dann die Ursache davon, daß die ganze ursprünglich bloß symbolische Opferidee bei dem Abendmahl eine der wahren Bedeutung desselben fernliegende — zum Magischen hingewandte Richtung erhielt, von welcher wir die Keime schon bei Cyprian finden.

Das gewöhnliche von der Gemeinde dargebrachte Brot wurde zum Abendmahl gebraucht. Justinus M. nennt es ausdrücklich das gewöhnliche Brot (κοινος ἄρτος); diejenigen, welche von der Annahme ausgingen, daß Christus die Passahmahlzeit einen Tag früher als sonst gewöhnlich gehalten, hatten gar keine Veranlassung, anderes als gewöhnliches Brot zur Feier des Abendmahls zu nehmen; aber auch diejenigen, welche anderer Meinung waren, hielten doch den Gebrauch des ungesäuerten Brotes nicht für etwas Wesentliches bei der Einsetzung des Abendmahls. Wir finden nur bei einer Klasse judaisirender Christen [1]) eine Ausnahme, die sich aber auch hier von selbst ergab, denn da sie nur einmal im Jahre am Passahfest eine Abendmahlsfeier zum Andenken an jenes letzte Mahl Christi hielten, so mußten sie natürlich als Christen, welche das jüdische Ceremonialgesetz noch fort beobachteten, ungesäuertes Brot gebrauchen [2]). Wie bei den Alten, und insbesondere im Orient, es nicht gewöhnlich war, bloßen Wein,

1) Epiphanius sagt von den Ebioniten seiner Zeit haeres 30. §. 16., daß sie jährlich mit ungesäuertem Brote und mit Wasser die Communion feierten (das letzte, weil ihre asketischen Grundsätze keinen Wein zuließen).

2) S. das unten von den Ebioniten zu sagende.

der nicht mit Wasser gemischt, bei der Mahlzeit zu trinken, so setzte man voraus, daß auch Christus bei der Einsetzung gemischten Wein gebraucht. Die Liebe zu höheren mystischen Deutungen begnügte sich jedoch mit diesem einfachen, aber zu trivial erscheinenden Erklärungsgrunde des herrschend gewordenen Gebrauches nicht. Die Mischung von Wasser und Wein sollte die Verbindung der Gemeinde mit Christo bezeichnen [1].

Ursprünglich war die gemeinsame Feier des mit den Liebesmählern verbundenen Abendmahls ein Merkmal der täglichen christlichen Gemeinschaft. Als diese täglichen Zusammenkünfte nicht mehr statt finden konnten, wurde doch die Abendmahlsfeier für einen wesentlichen Theil jedes sonntäglichen Gottesdienstes gehalten, so bei Justin M., und die ganze Gemeinde nahm an der Communion Theil, wie sie in das Amen des vorhergegangenen Gebets eingestimmt hatte. Die Diakonen brachten der Reihe nach Brot und Wein zu jedem der Anwesenden. Man hielt es für nothwendig, daß alle in der Stadt vorhandenen Christen, durch die Theilnahme an dieser Communion, in der Verbindung mit dem Herrn und seiner Gemeinde verharrten; die Diakonen brachten daher einen Theil des geweihten Brotes und Weines zu den Fremden, Kranken oder Gefangenen, welche der Versammlung beizuwohnen verhindert worden [2].

---

1) Quando in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur. Cyprian. ep. 63.

2) In der angeführten Darstellung Justins und des Irenäus bei Euseb. Lib. V., 24.: *πεμπειν εὐχαριστιαν τοις ἀπο των παροικιων παρουσιν*, wo von den römischen Bischöfen die Rede ist. So entstand zuerst der Gebrauch, mit vorher

In manchen Kirchen aber, wie namentlich in der nordafrikanischen Kirche, hielt man noch immer den täglichen Genuß der Communion für nothwendig, indem man dieselbe als das tägliche Band zwischen dem Herrn und der Gemeinde, das tägliche Stärkungs-, Belebungs- und Heilmittel der Christen betrachtete. So deuten Tertullian und Cyprian die Bitte um das tägliche Brot geistig auf die Bitte um die ununterbrochene, heiligende Verbindung mit dem Leibe Christi durch das Abendmahl. Da nun aber nicht mehr täglich Gottesdienst und Abendmahlsfeier statt fand, so war kein anderes Mittel übrig, als daß man einen Theil des consekrirten Brotes mit nach Hause nahm, welches für den Nothfall die Stelle der ganzen Communion vertreten sollte (die erste Spur von einem Genusse des Abendmahls unter Einer Gestalt, durch Irrthum und Mißbrauch veranlaßt). So genoß dann Jeder mit den Seinigen, in seinem Hause, nach dem Morgengebet, ehe man an ein irdisches Geschäft ging, die Communion, auf daß durch die Gemeinschaft mit dem Herrn das Leben des ganzen nachfolgenden Tages geheiligt werden sollte; — hätte man nur das geistige Abendmahl, welches durch das ganze

consekrirtem Abendmahle (die nachher sogenannten προη-γιασμενα) zu communiciren. Es lag dabei die Idee zum Grunde, daß eine Communion eigentlich nur in der Mitte einer Gemeinde ihre rechte Bedeutung haben könnte; die Communion des Abwesenden, Einzelnen sollte daher nur als eine Fortsetzung jener allgemeinen Gemeindecommunion angesehen werden. Wenn aber bei Cyprian von presbyteris apud confessores offerentibus die Rede ist, so wurde wahrscheinlich erst dort selbst von den Presbyteren das Abendmahl consekrirt.

Leben des Christen fortgehen soll, von dem sinnlichen und äußerlichen gehörig unterschieden [1])! Andere aber gingen vielleicht schon von dem Gesichtspunkte aus, daß man nur nach einer ganz besonderen Vorbereitung des Inneren, und daher nur zu gewissen, nach den Bedürfnissen eines Jeden, auserwählten Zeiten an der heiligen Sache Theil nehmen dürfe. Der gelehrte Hippolytus, der in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts lebte, schrieb schon eine Abhandlung über die Frage: „ob man täglich oder nur zu gewissen Zeiten communiciren müsse?" [2]).

Wie in der nordafrikanischen Kirche die Nothwendigkeit der Kindertaufe zuerst besonders hervorgehoben worden, so verband man hiermit auch die Kindercommunion, denn da man das Zeichen und die dargestellte göttliche Sache nicht klar genug von einander unterschied, und da man Alles, was in Cap. 6. des johanneischen Evangeliums von dem Genusse des Fleisches und Blutes Christi gesagt ist, von dem äußerlichen Genusse des Abendmahls

---

1) Auf diesen Gebrauch beziehen sich folgende Stellen: Tertullian von dem Argwohn des heidnischen Mannes gegen seine christliche Frau. Ad uxorem Lib. II. c. V.: Non sciet maritus, quid secreto ante omnem cibum gustes? Et si sciverit panem, non illum credit esse, qui dicitur. — c. 19. de orat. (in dem von Muratori aufgefundenen Stücke): „Accepto corpore Domini et reservato (von einer christlichen Hausfrau) arca sua, in qua Domini sanctum fuit." Cyprian. de lapsis ed. Baluz. p. 189. — In dem dem Cyprian zugeschriebenen Buche de spectaculis von dem, der aus der Kirche in's Theater läuft: Festinans ad spectaculum, dimissus e dominico et adhuc gerens secum, ut assolet, eucharistiam.

2) S. Hieronym. ep. 71. ad. Lucin.

verstand, so schloß man daraus, daß dieser von Anfang an zur Erlangung der Seligkeit durchaus nothwendig sey [1]).

Die Abendmahlsfeier wurde das Siegel aller religiösen Weihe, so bei der Schließung einer Ehe [2]), so bei der Gedächtnißfeier für Verstorbene. Das Letztere wollen wir hier noch etwas näher betrachten.

Wie das Christenthum überall die natürlichen menschlichen Gefühle nicht unterdrückte, sondern sie verklärte, wie es überall so wohl einer die natürlichen Gefühle unterdrückenden Verbildung, als einer wilden Zügellosigkeit derselben in einem rohen Naturzustande sich entgegenstellt, so würkte es auch in Beziehung auf die Trauer über Verstorbene. Von Anfang an erklärte sich das Christenthum gegen die wilden, mitunter erheuchelten Aeußerungen des Schmerzes, von welchen die Leichen begleitet wurden, gegen das Klageschrei der gedungenen Weiber (mulieres praeficae); aber es verlangte keine kalte stoische Resignation und Apathie, sondern es milderte und verklärte den Schmerz der Trauer durch den Geist des Glaubens und der Hoffnung, und der kindlichen Ergebung in die Führungen einer ewigen Liebe, welche nimmt, um das Genommene verherrlicht wieder zu geben, welche für den Augenblick trennt, um das Getrennte verherrlicht für die Ewig-

---

1) Und so geschah es nun, daß man Kindern, die noch kein Brot essen konnten, bloß Wein gab. cfr. Cyprian. de lapsis. Wieder ein Beispiel, wie ein abergläubischer Mißbrauch, der Einsetzung zuwider, die Gestalten des Abendmahls zu vereinzeln veranlaßte.

2) Oblatio pro matrimonio. Ueber das, was darunter zu verstehen ist, s. oben.

keit wieder mit einander zu vereinigen. Da zu Carthago durch eine verheerende Seuche Viele hinweggerafft wurden, sprach Cyprian zu seiner Gemeinde: „Wir dürfen diejenigen nicht betrauern, welche durch den Ruf des Herrn aus der Welt befreit sind, da wir wissen, daß sie nicht verloren, sondern vorausgesandt sind, daß sie von uns Abschied nehmen, um uns vorauszugehen. Wie nach denjenigen, welche von uns hinwegschiffen, dürfen wir uns nach ihnen sehnen, aber nicht sie beklagen; wir dürfen hienieden keine schwarzen Trauergewänder anlegen, da sie dort oben schon die weißen Gewänder der Herrlichkeit angelegt haben, wir dürfen den Heiden keine Gelegenheit geben, uns mit Recht anzuklagen, daß wir diejenigen, von welchen wir sagen, daß sie bei Gott leben, als Erloschene und Verlorene betrauern, und den Glauben, den wir mit Worten bekennen, durch das Zeugniß des Herzens nicht bewähren. — Wir, die wir in der Hoffnung leben, an Gott glauben, und vertrauen, daß Christus für uns gelitten hat und auferstanden ist, die wir in Christo bleiben und durch ihn und in ihm auferstehen, warum wollen wir selbst aus dieser Welt nicht scheiden, oder warum beklagen wir die scheidenden Unseren als Verlorene, da Christus, unser Herr und Gott, uns mahnt und zu uns spricht: „„Ich bin die Auferstehung und das Leben, wer an mich glaubet, der wird leben, ob er gleich stürbe, und wer da lebet und glaubet an mich, der wird nimmermehr sterben."" Warum eilen wir nicht, unser Vaterland zu sehen, unsere Eltern zu begrüßen? Dort erwartet uns eine große Zahl der Theuren, Eltern, Brüder, Söhne, die schon ihres Heils sicher und noch um das unsere bekům-

mert sind. Welche gemeinsame Freude für sie und für uns ist es, wenn wir zu ihrem Anblick und zu ihrer Umarmung kommen?" [1]) Aus dieser Richtung der Gefühle ging die christliche Sitte hervor, daß das Andenken der Verstorbenen an den Jahrestagen des Todes derselben von ihren Verwandten, Ehegatten oder Gattinnen, auf eine, dem Wesen des christlichen Glaubens und der christlichen Hoffnung angemessene Weise gefeiert wurde. Man genoß das Abendmahl an diesem Tage, in dem Bewußtseyn der unzertrennlichen Gemeinschaft mit den im Herrn Verstorbenen; man brachte in deren Namen, als ob sie noch lebende Mitglieder der Gemeinde wären, eine Gabe zum Altar; man erhielt dafür, daß in jenes der Communionfeier vorangehende Kirchengebet die Bitte für die Seelenruhe dieser Verstorbenen mit eingeflochten wurde [2]).

Aber auch dieser aus einem rein christlichen Gefühle hervorgegangene Gebrauch erhielt eine falsche, unevangelische Richtung durch die Verbindung mit jener falschen Opferidee bei dem Abendmahle, als ob die magischen Würkungen dieser Opferfeier dem Verstorbenen zum Besten dienen könnten, da es doch nur von der Gesinnung, die Jeder im Leben bewiesen, abhängen konnte, ob ihm insbesondere das Opfer Christi zum Heil

1) Cyprian. de mortalitate.

2) Oblationes pro defunctis annua die facimus. Tertullian. de corona mil. c 3., als alte Ueberlieferung. Derselbe spricht zu dem Ehemann in Beziehung auf dessen verstorbene Frau: „Pro cujus spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis. Commendabis per sacerdotem. caet. — de exhortatione castitat. c. 11.

gereichen sollte oder nicht, da doch Keinem durch die Hülfe Anderer die Würkungen des Opfers Christi zugeeignet werden konnten, wenn er sie sich nicht selbst durch seinen lebendigen Glauben zugeeignet hatte, und, wo dies geschehen war, kein Anderer ihm mehr geben konnte, als er selbst durch sein Leben im Glauben empfing. Die Keime jener falschen Richtung finden wir auch schon zur Zeit Cyprians.

Wenn einzelne Christen und christliche Familien das Andenken der ihnen durch leibliche Bande besonders näherstehenden Verstorbenen auf solche Art feierten, so feierten ganze Gemeinden das Andenken derjenigen aus ihrer Mitte, welche als Zeugen für den Herrn gestorben waren; die Todestage derselben wurden als ihre Geburtstage für ein verklärtes Daseyn angesehen [1]). Sorgfältig bestattete man die Reste ihrer Leiber, als der geheiligten Organe geheiligter Seelen, die einst wieder zum Dienste derselben in verklärter Gestalt erweckt werden sollten. Man versammelte sich an dem jährlichen wiederkehrenden Geburtstage (in dem bemerkten Sinne) auf ihren Gräbern, hier wurden Erzählungen von ihren Bekenntnissen, Leiden vorgelesen, man feierte hier die Communion in dem Bewußtseyn der fortdauernden Gemeinschaft mit ihnen in der Verbindung mit dem, von dem sie durch ihr Leiden gezeugt hatten [2]). Von dem rein christ-

1) Die dies natales, natalitia martyrum, γενεθλια των μαρτυρων.

2) Diese oblationes, sacrificia pro martyribus setzten ursprünglich voraus, daß die Märtyrer anderen sündhaften Menschen gleich wären, welche der christlichen Fürbitte

lichen Charakter dieser Denkfeier zeugt die Art, wie die Gemeinde zu Smyrna, in ihrem Berichte von dem Märtyrertode des Bischofs Polykarpus, auf den Vorwurf der Heiden antwortet, welche ihr die Reste des Märtyrers nicht überlassen wollten, damit die Christen nicht den Gekreuzigten verließen und jenen zu verehren anfingen [1]. „Sie wissen nicht, — schreibt die Gemeinde — daß wir weder je den Christus, der für das Heil der ganzen Welt der Erlöseten gelitten hat, verlassen, noch einen Andern verehren können. Ihn beten wir an, als den Sohn Gottes, die Märtyrer aber lieben wir, wie sie es verdienen, wegen ihrer unübertrefflichen Liebe zu ihrem Könige und Meister, wie auch wir ihre Genossen und Mitjünger zu werden wünschen." Die Gemeinde fährt dann fort: „Wir nahmen seine Gebeine auf, welche kostbarer sind als Gold und Edelsteine, und legten sie an dem geziemenden Orte nieder; und Gott wird uns verleihen, daß wir uns da in Freude und Jubel versammeln, und das Geburtsfest seines Märtyrerthums feiern, zum Andenken an die abgetretenen Kämpfer, und zur Uebung und Rüstung für diejenigen, welchen der Kampf noch bevorsteht." Doch ist es nicht zu leugnen, daß schon zur Zeit Cyprians und früher (denn schon Tertullian kämpfte als Montanist dagegen) die Keime einer übertriebenen Verehrung der Mär-

---

wohl bedürfen könnten; dieser Gebrauch, war seiner ursprünglichen Bedeutung nach im Streit mit der übertriebenen Verehrung der Märtyrer, und diese mußte daher nachher einen andern Sinn in den alten Gebrauch hineinlegen.

1) Euseb. Lib. IV. 15. und s. Theil I.

tyrer, welche nachtheilige Folgen für die Reinheit des Christenthums haben mußten, sich zeigen. So geneigt ist ja überall der Mensch zur Ueberschätzung des Menschlichen, zur Vergötterung der Organe, welche nur zu dem, der durch sie würkte, hinweisen sollten!

Vierter Abschnitt.

Die Geschichte der Auffassung und Entwickelung des Christenthums als Lehre.

1. Allgemeine einleitende Bemerkungen.

Wie im Leben, so auch in der Lehre erwies sich das Christenthum nicht als zwingender, todter und tödtender Buchstabe, sondern als frei sich entwickelnder und freie Entwickelung fördernder, lebendiger und lebendigmachender Geist. Es war den Menschen nicht ein feststehendes, dogmatisches System in Einer bestimmten Form gegeben, welches von Anfang an in todter Ueberlieferung, als etwas Unwandelbares, hätte fortgepflanzt werden können und sollen, sondern die Eine Wahrheit war durch ihre ersten, so eigenthümlich verschiedenen, geheiligten Organe, insbesondere die vier Säulen der Kirche, die Apostel Paulus und Jakobus, Petrus und Johannes, welche ganze, durch das Christenthum verklärte Hauptrichtungen der menschlichen Natur darstellen, in verschiedener Form und in mannigfaltigen Beziehungen und Anwendungen entwickelt worden. Es blieb der freien Auffassung eines jeden eigenthümlichen, menschlichen Geistes überlassen, das Eine Göttliche

in der Mannigfaltigkeit der menschlichen Darstellung zu erkennen, und, je nachdem er von dieser oder jener Form des apostolischen Christenthums nach seiner — dieser oder jener mehr verwandten — eigenthümlichen Natur besonders angezogen wurde, je nachdem ihn die Eigenthümlichkeit seiner Natur, und sein eigenthümlicher Bildungsgang von dieser oder jener Seite dem vielseitigen Christenthume zu- und in dasselbe eingeführt hatte, dasselbe auch auf eigenthümliche Weise sich anzueignen, und das eigenthümlich Angeeignete wieder auf eigenthümliche Weise in seinem geistigen Leben zu offenbaren. Es waren in jenen ersten Urkunden der Mittheilung des göttlichen Geistes die heiligen Wahrheiten in ihrer Einfalt und Erhabenheit, und in vielseitiger, lebendiger Anwendung, aber nicht in einem vollständig ausgebauten, menschlichen Systeme dargestellt. Das System, die organische Einheit, lag in der Sache selbst, die wesentliche innere Einheit und der innere Zusammenhang des Christenthums, als welches Ein Ganzes ist, in dem alles Einzelne von Einem Mittelpunkte aus sich entwickelt, und durch ein beseelendes Grundprincip harmonisch mit einander verbunden ist. Diese innere Einheit war zwar mit dem Christenthume selbst, sobald die Menschen dieses einmal durch den lebendigen Glauben in sich aufgenommen hatten, in ihrem inneren Leben gegründet; doch erst nach und nach konnte aus dieser inneren Einheit heraus sich das Christenthum als systematisches Ganzes, mit klarem Bewußtseyn im Denken, wie in allen andern Zweigen des Lebens entwickeln. In Beziehung auf die geistige, wie auf die sittliche Auffassung, bewährte es sich in seiner eigenthümlichen Würksamkeit als ein nach und nach die ganze Masse

durch-

durchdringender Sauerteig. Dies gilt, wie von dem Christenthum im Ganzen, so von den einzelnen Lehren desselben.

Wie dasselbe als Ganzes nur nach und nach immer mehr als Ein zusammenhängendes, Alles von Außen her sich anschließende Fremdartige, ausstoßendes System in dem geistigen Bewußtseyn der denkenden Menschen sich entfalten konnte, so konnte der volle Inhalt der einzelnen in diesem Ganzen mit begriffenen Lehren erst nach und nach in diesem Bewußtseyn klar hervortreten. Wie im Leben, so im Denken fand das Christenthum eine schon fertig vorhandene, aus einem anderen Princip hervorgegangene Welt, in der es sich erst durch seinen übermächtigen, umbildenden Geist Bahn machen mußte. Wie im Leben, so im Denken mußte es in Kampf gerathen mit den schon vorhandenen entgegengesetzten Geistesrichtungen, die nicht allein in offener Feindseligkeit sich demselben entgegenstellten, sondern sich auch, auf eine einseitige Weise etwas Christliches sich aneignend, mit demselben zu vermischen drohten. Das mußte nun desto mehr geschehen, da das Christenthum in einem so gährungsvollen, aufgeregten Zeitalter erschien, und eine so vielseitig anziehende Kraft über die entgegengesetztesten Elemente und Richtungen der menschlichen Natur ausübte; diese eigenthümlichen Richtungen, die der anziehenden Kraft des Christenthums nicht widerstehen konnten, wollten sich doch nicht ganz demselben hingeben, sich durch dasselbe ergänzen zu lassen, sondern vielmehr sich ein eigenes Christenthum zurecht machen, willkürlich trennen, was in demselben Eins ist. Der Gegensatz gegen diese verfälschenden, einseitigen Auffassungen des Christenthums und der christlichen Lehren, diente aber

eben dazu, daß sich das eigenthümliche Wesen und die innere Einheit des Christenthums, und der eigenthümliche Gehalt und Charakter der einzelnen christlichen Lehren, in dem denkenden Bewußtseyn desto klarer und bestimmter aussprechen konnte.

Weil nun die Entwickelung der christlichen Lehre nur aus ihren Berührungen und Kämpfen mit diesen mannichfachen Gegensätzen gehörig verstanden werden kann, ist es daher durchaus nothwendig, daß wir zuerst diese, wie sie in den verschiedenen christlichen Sekten erscheinen, genauer betrachten.

2. Die Geschichte der Sekten.

Es waren die zwei Hauptrichtungen des religiösen Geistes, — eine fleischliche und Alles in's Fleischliche herabziehende, und eine einseitig geistige, Alles zu sehr vergeistigende und verflüchtigende Richtung, welche sich von Anfang an dem Christenthume entgegenstellten, oder sich mit demselben vermischend es zu verfälschen drohten [1]). Die Eine hielt sich nur an der irdischen Erscheinung des Göttlichen, und verkannte in derselben den sie beseelenden höheren Geist, die andere meinte den überschwenglichen Geist ohne die Realität der Erscheinung erfassen zu können, die Eine wollte nur das Menschliche im Christenthume ohne das Göttliche, die andere das Göttliche ohne das Menschliche. Aus dem Judenthume ging, mit der ersten Entwickelung des Christenthums aus demselben, auch die erste Vermischung dieser beiden religiösen Geistesrichtungen mit dem

1) S. die Einleitung Theil I. S. 80.

Christenthume hervor. Die erstere Richtung war in der großen Masse des jüdischen Volkes die vorherrschende, und sie kam daher zuerst mit dem Christenthum in Berührung; es gingen daraus im Ganzen diejenigen Sekten hervor, welche, den eigenthümlichen charakteristischen Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium verkennend, aus dem Christenthume nur ein vervollkommnetes Judenthum machen wollten, welche das durchaus Neue, was in dem Christenthume ist und was dasselbe giebt, und so auch das, wodurch Christus von allen Heiligen und Erleuchteten des alten Testamentes verschieden ist, nicht zu fassen und nicht anzuerkennen vermochten.

a) Die judaisirenden Sekten.

Der Ursprung dieser Sekten führt uns in das apostolische Zeitalter zurück. Zu denjenigen Dingen, von welchen Christus sagte, daß sie die Apostel noch nicht fassen könnten, daß sie erst durch die Erleuchtung des Geistes ihnen geoffenbart werden sollten, gehörte insbesondere die mit dem Wesen des Evangeliums so genau zusammenhängende Lehre von der Gründung des Gottesreiches in der ganzen Menschheit allein durch den Glauben an den Erlöser, aus welcher von selbst die Aufhebung des mosaischen Ceremonialgesetzes folgte. Auch als die Apostel, durch die Erleuchtung des heiligen Geistes, schon die rechte Erkenntniß von dem Erlöser erlangt, wurden sie sich doch noch nicht gleich aller aus dieser Erkenntniß fließenden Folgen, in Beziehung auf die Allgenugsamkeit des Glaubens an ihn, und die Entbehrlichkeit des mosaischen Ceremonialgesetzes, deutlich bewußt. Wenn sie auch erkannten, daß die Verkündigung des Evangeliums zu den Heiden zu gelan-

gen bestimmt sey, und dieselben Mitgenossen des Reiches Christi werden sollten, wie auch schon früher Manche der Besseren unter den Juden aus den Propheten diese Erwartung geschöpft hatten, so dachten sie doch nicht anders, als daß die Heiden mit dem Glauben an das Evangelium das ganze mosaische Ceremonialgesetz annehmen würden. Erst als Petrus bei dem Rufe zur Bekehrung des Cornelius, durch ein mit diesem Rufe zusammenkommendes höheres Gesicht, dessen Sinn und Zweck der Geist Gottes ihn verstehen lehrte, überzeugt wurde, daß Gott unter Heiden und Juden keinen Unterschied mache, und als er den Glauben an das Evangelium mit derselben göttlichen Kraft unter Heiden würken sah, ward Er es, der als Zeuge für die erkannte Wahrheit unter den Aposteln zu Jerusalem auftrat, und diese gelangten nun in dem Lichte des Geistes zum Bewußtseyn dessen, was ihnen bisher in dem Rathschlusse Gottes von der Erlösung noch verhüllt gewesen war. Da nun nachher Paulus besonders als Werkzeug Gottes zur Verkündigung des Evangeliums ausersehen worden, war sämmtlichen Aposteln schon das, was er das Geheimniß Christi nennt, in welches er eine so tiefe Einsicht empfangen hatte, gleichwie ihm selbst, kund gethan, Ephes. 3, 4. 5., und es konnte also hier kein Streit der Grundsätze statt finden, was sich ja auf der apostolischen Versammlung zu Jerusalem, Apostelgesch. Cap. 15., so schön aussprach. Aber der verschiedene Würkungskreis der Apostel veranlaßte eine Verschiedenheit in ihrem Verfahren nach außen hin.

Diejenigen Apostel, welche unter lauter Juden in Palästina ihren Würkungskreis hatten, beobachteten selbst das

Ceremonialgesetz und ließen es forthin beobachten, denn dies war ja als etwas Aeußerliches, insofern das Gewissen nicht mehr hineinlegte, etwas ganz Gleichgültiges, insofern man nur nicht die Rechtfertigung und Heiligung darin suchte. Der Wahn aber, daß dies Letztere in dem Ceremoniendienst zu finden sey, ließ sich nicht von außen her zerstören, dadurch, daß man das Joch des Ceremonialgesetzes mit einemmal abwarf; denn was auf Ueberzeugung gegründet war, ließ sich auch nur von der Ueberzeugung aus umstoßen. Hatte der Glaube, daß allein durch die Gnade Gottes in Christo Rechtfertigung und Heiligung erlangt werden könne, die Gemüther recht durchdrungen, so fielen die Ceremonien von selbst. Verleitete man aber die Menschen voreilig, diese abzuwerfen, so konnten manche Schwache veranlaßt werden, etwas zu thun, worüber ihnen nachher ihr Gewissen Vorwürfe machte, — und Andere, die durch eine Anschließung an sie im Aeußerlichen nach und nach für das Evangelium hätten gewonnen werden können, wurden so nun, von Anfang an, ganz abgestoßen. Das war stets die Art des reinen evangelischen Geistes, nicht mit einer Verbesserung von außen her anzufangen, sondern allein die Kraft der Wahrheit von innen heraus, Alles selbst würken und machen zu lassen.

Anders war es mit dem Apostel Paulus, der unter den Heiden seinen Würkungskreis hatte. Bei diesen konnte die Verbindung des Christenthums mit dem Ceremonialgesetze, die Verbreitung des Evangeliums nur auf das Aeußerste erschweren, da die herrschenden Volksthümlichkeiten unter den Heiden sich so sehr dagegen sträubten. Was diese hätte dazu vermögen können, ein solches ihrer eigen-

thümlichen Natur so sehr lästiges Joch sich aufdringen zu lassen, — ein so großes Opfer zu bringen, das war nur die Ueberzeugung, daß ihre Rechtfertigung und Seligkeit davon abhänge, — und diese Ueberzeugung veranlassen oder befördern, das hieß: den Grund des ganzen Christenthums bei ihnen untergraben, ihnen statt des lebendigen Christenthums einen christlich-jüdischen Ceremoniendienst mittheilen. Deshalb mußte der Apostel Paulus, derselbe, dessen Grundsatz es war, den Juden ein Jude zu werden, um die Juden für das Evangelium zu gewinnen, den judaisirenden Irrlehrern, welche jüdischen Ceremonkendienst den Heidengemeinden aufdringen wollten, sich so nachdrücklich als Vertheidiger der christlichen Freiheit entgegenstellen.

Die Gemeinden, die aus lauter Judenchristen bestanden, und bei ihrem christlichen Glauben noch ganz wie Juden lebten, mußten nun einen sehr auffallenden Gegensatz gegen die Gemeinden der Heidenchristen bilden, in deren Leben der rein geistige Charakter der christlichen Gottesverehrung durchaus hervortrat, in denen die Religion mit keiner Art von äußerlichen Gebehrden verbunden war. Aber die Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe sollte durch alle diese Verschiedenheit in der äußerlichen Lebensgestaltung nicht gehindert werden; Christen von beiderlei Abkunft und Art sollten einander als Brüder anerkennen. Diejenigen, welche zur Reife der christlichen Erkenntniß, der τελειοτης ἐν χριστῳ, gelangt waren, sollten mit Liebe und Schonung die noch nicht so weit Gediehenen tragen, in der Erwartung, daß Gott auch diesen mit der Zeit, was ihnen noch an der rechten Einsicht fehlte, offenbaren werde, wenn

nur Alle das ihnen zu Theil gewordene Maaß der Erkenntniß treu im Leben anzuwenden suchten, Philipp. 3, 15.

Auch noch in anderer Beziehung, als in Beziehung auf die Bedeutung des Ceremonialgesetzes, war die christliche Erkenntniß vieler der Judenchristen mangelhaft. Ihre beschränkten und engen Vorstellungen von dem Wesen des Christenthums, und ihre eben so beschränkten Vorstellungen von der Person Christi selbst, hingen genau mit einander zusammen. Wie ihnen das Evangelium von dem Gesetze nur graduell verschieden war, so erkannten sie auch zwischen dem, was Christus war, und dem, was Moses und die Propheten waren, nur einen graduellen Unterschied. Sie kannten auch, in dieser Hinsicht, den Messias mehr dem Fleische als dem Geiste nach, mehr den Sohn Davids als den Sohn Gottes. Doch für's Erste sollte der Glaube an Jesus, als Messias, ein Vereinigungspunkt für Alle seyn, auch bei aller sonstigen Verschiedenheit in dem Maaße der christlichen Erkenntniß und in ihren anderweitigen religiösen Ueberzeugungen, von diesem Einen Punkte sollte alle weitere Entwickelung der christlichen Erkenntniß ausgehen. Die Apostel überließen es dem Walten des Geistes, von deisem Einen Punkte aus Alle zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes zu führen.

Aber, wenn gleich die Apostel in ihren Grundsätzen über das Verhältniß des Christenthums zum Judenthume übereinstimmten, wenn gleich die Apostel in Palästina — und Paulus einander gegenseitig als unabhängige Arbeiter an demselben Werke anerkannten, so wurde doch diese,

ihre Uebereinstimmung, nicht von Allen, die sich ihre Schüler nannten, anerkannt. Es gab Judenchristen, welche nicht damit zufrieden waren, daß ihre Beschränktheit geduldet und geschont wurde, sondern dieselbe auch allen Andern aufdringen wollten, welche mit blindem Eifer jede evangelisch freiere Denkart verfolgten. Diese behaupteten durchaus, daß Keiner gleichen Antheil mit den Juden an der Glückseligkeit des Messiasreiches erhalten könne, wer nicht das mosaische Gesetz in seinem ganzen Umfange annehme; diese waren es, welche den durch Paulus gelegten Grund des Christenthums in den Gemeinden der Heidenchristen umzustoßen, und statt dessen ihre mehr jüdische als christliche Lehre einzuführen suchten. Sie wollten daher den Paulus, der sich ihrem Einflusse mit so großem Nachdrucke entgegenstellte, nicht als Apostel anerkennen. Nur diejenigen waren ihnen Apostel, welche Jesus selbst während seines Lebens auf Erden unterrichtet, und in ihren apostolischen Beruf eingesetzt. Petrus und Jakobus [1]) waren die Säulen der Kirche, auf welche sie sich besonders beriefen, obgleich sie keinesweges im Geiste und Sinne derselben handelten. So entstand eine pseudopetrinische und pseudojakobische Parthei von Judenchristen. Es war natürlich, daß ein Gegensatz den andern hervorrief, daß sich jenen beschränkten Judenchristen eine Parthei von Eiferern aus den Heidenchristen entgegensetzte, welche auf ihre Freiheit, als

1) Derjenige, der unter dem Namen eines Bruders des Herrn bekannt ist, wahrscheinlich der Apostel, Sohn des Alphäus oder Klopas und Vetter Jesu der leiblichen Abkunft nach, also in weitläuftigerem Sinne des Wortes dessen Bruder genannt.

Christen, hochmüthig pochten, die Beobachter des Ceremonialgesetzes gar nicht als rechte Christen anerkennen wollten, welche sich ihrer freieren Gnosis rühmten, und wohl schon durch ihre Verachtung gegen das jüdische Volk, durch die Uebertreibung des paulinischen Gegensatzes zwischen Gesetz und Evangelium, das alte Testament selbst zu verachten sich verleiten lassen konnten. Sie wollten das Christenthum nur in der paulinischen Darstellungsweise anerkennen, nur Paulus sollte ihnen Apostel seyn. Dieser aber wollte nur von Einem Christus für Alle, nur von Einer den gemeinschaftlichen Herrn anrufenden Gemeinde der durch Ihn geheiligten Christen, nichts von einer Paulus- und einer Petrusparthei wissen. Aber es konnte nicht anders seyn, als daß, wo nicht der echt evangelische Geist und die Kraft der Liebe diese Differenzen unterdrückte, die Gegensätze sich mit der Zeit immer schroffer entwickelten.

In der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts finden wir jene vier Partheien wieder, die sich in dem apostolischen Zeitalter gebildet hatten: 1) die judaisirenden Eiferer, die Pseudopetriner; 2) die gemäßigteren echt apostolischen Judenchristen; 3) die Eiferer aus den Heidenchristen, die Pseudopauliner; 4) die gemäßigteren echt apostolischen Heidenchristen; zu diesen letzteren gehörte Justinus Martyr. Er sagt in seinem Dialog mit dem Tryphon [1]: „Es giebt Solche, welche mit denen, die das jüdische Ceremonialgesetz beobachten, irgend einen Verkehr zu haben, den Heerd mit ihnen zu theilen sich scheuen, welche sagen, daß Solche nicht selig werden

1) Ed. Colon. 266.

können. Mit diesen stimme ich nicht überein, sondern wenn Jene aus Schwäche der Ueberzeugung, soviel sie können, auch solche Gesetze des Moses beobachten wollen, welche nach unserer Meinung um der Herzenshärtigkeit des Volkes willen gegeben worden sind, wenn sie nur zugleich auf diesen Christus ihr Vertrauen setzen, und das ewig und seinem Wesen nach Gute und Heilige ausüben, und wenn sie nur kein Bedenken tragen mit andern Christen zusammenzuleben, ohne daß sie dieselben zwingen, diese Dinge mit zu beobachten, so glauben wir sie in Allem als unsere Brüder ansehen zu müssen. Wenn aber Diejenigen aus eurem Volke (dem jüdischen), welche an diesen Christus zu glauben vorgeben, die aus den Heiden an denselben Christus-Glaubenden zwingen wollen, in jeder Rücksicht das mosaische Gesetz zu beobachten, und sonst keinen Verkehr mit ihnen haben wollen, so kann ich auch Solche nicht gut heißen. Doch glaube ich, daß vielleicht diejenigen, welche ihnen in der Beobachtung des Ceremonialgesetzes folgen, indem sie sich zugleich zu Christus bekennen, selig werden."

Die Gemeinde zu Jerusalem, welche durch den jüdischen Krieg veranlaßt worden seyn soll, sich nach Pella über den Jordan [1]) zu flüchten, bestand, seit ihrem Ursprunge bis in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts hinein, ungemischt aus lauter Christen jüdischer Abkunft, welche daher auch sämmtlich in der Beobachtung des Ceremonialgesetzes verharrten. Durch dies äußerliche Band waren Alle mit einander vereinigt, so mannichfache Differenzen auch sonst in ihren Lehrmeinungen und ihren religiö-

---

1) Euseb. Lib. III. c. 5.

sen Richtungen sich vorfanden. Erst eine besondere äußerliche Veranlassung bewürkte eine Trennung unter ihnen. Als nämlich der Kaiser Hadrian durch die Empörung der Juden unter dem Barkochbas bewogen wurde, denselben die Betretung des Bodens und des Umkreises von Jerusalem ganz zu verbieten, und da sie überhaupt immer starken Argwohn von Seiten der römischen Staatsbehörden auf sich zogen, so mußte die jüdisch-christliche Gemeinde, welche unterdessen wahrscheinlich wieder nach Jerusalem [1]) zurückgekehrt war, wünschen, der Verwechselung mit den Juden zu entgehen. Nun mußten sich diejenigen aussondern, welche durch religiöse Bedenklichkeiten davon abgehalten wurden, das, was ihnen zur Erreichung dieses Zweckes helfen konnte, zu thun. Die Uebrigen vermischten sich mit Christen heidnischer Abkunft, und bildeten mit diesen in der an der Stelle des alten Jerusalems entstandenen heidnischen Coloniestadt Aelia Capitolina Eine Gemeinde, in der von dem Ceremonialgesetze nichts mehr zu finden war [2]).

Es ist eine Erfahrung, welche wir häufig in der Sektengeschichte machen können, daß man verschiedenartige, nur in einigen Punkten mit einander übereinstimmende Sekten unter Einem gemeinschaftlichen Namen zusammenbegriffen hat, ohne auf die Verschiedenheiten unter denselben aufmerksam zu seyn, indem man so, was nur von einer

---

1) Epiphan. de mensuris et ponderib. c. 15.

2) Euseb. Lib. IV. c. 6. und die merkwürdigen Worte des Sulpicius Severus, nachdem er jenes Verbot des Kaisers Hadrianus angeführt. Hist. sacr. Lib. II. c. 31. „Quod quidem christianae fidei proficiebat, quia tum paene omnes Christum Deum sub legis observatione credebant.

oder der andern derselben mit Recht gesagt werden konnte, auf Alle insgesammt übertrug. Dies war auch hier der Fall; seit der Zeit des Irenäus belegte man alle jene Christen jüdischer Abkunft, welche die Beobachtung des Ceremonialgesetzes beizubehalten für nothwendig erachteten, mit dem gemeinsamen Sektennamen der Ebioniten. Was die Ableitung dieses Namens betrifft, so weiß zuerst Tertullian von einem Sektenstifter des Namens Ebion, — und Andere haben es ihm nachgesagt. Genauer unterrichtete Schriftsteller, wie Irenäus und Origenes, kennen keine solche Person, offenbar hat nur der nicht verstandene Name der Ebioniten die Erdichtung einer solchen veranlaßt. Origenes giebt uns die richtige Ableitung des Namens von dem ebräischen Worte אֶבְיוֹן (Ebjon), arm; aber die Deutung desselben, welche wir bei ihm finden, in Beziehung auf die armselige religiöse Denkart, die Glaubensarmuth [1]) der Ebioniten, kann unmöglich die ursprüngliche seyn, denn sie selbst legten sich diesen Namen bei, und sie würden sich ja natürlich keinen solchen, der ihnen zur Schmach gereichte, beigelegt haben. Gesetzt aber auch, es sey ihnen dieser Name von Andern, von Solchen, die feindselig gegen ihre Sekte gesinnt waren, beigelegt worden, wer sollte sie gerade unter diesem, in diesem Sinne verstandenen, Namen verketzert haben? Christen heidnischer

1) Orig. T. XVI. Matth. c. 12.: τῷ ἐβιωνείῳ και πτωχευοντι περι την εἰς ἰησουν πιστιν, Origenes wollte hier selbst schwerlich eine etymologische Erklärung geben, sondern er machte nur eine Anspielung nach seiner Weise auf die Bedeutung jenes Namens. Doch c. Cels. Lib. II. c. 1. sagt er ausdrücklich: ἐπωνυμοι της κατα την ἐκδοχην πτωχειας του νομου.

Abkunft? Diese könnten zwar diesen Namen auch in dieser Bedeutung auf sie angewandt haben; aber schwerlich läßt es sich denken, daß Solche einen hebräischen Namen gewählt haben sollten; oder Juden, die feindselig gegen das Christenthum überhaupt gesinnt waren? Das wäre möglich, wenn man den Begriff einer armseligen Denkart, nach der scharfsinnigen Deutung eines neueren, ausgezeichneten Forschers in diesem wissenschaftlichen Gebiete [1]), etwas anders modificirte, in dem Munde jener einen Messias in sichtbarer Herrlichkeit erwartenden Juden — die Bezeichnung Solcher, welche an einen so armseligen, gekreuzigten Messias glauben konnten. Doch scheint auch diese Deutung, für sich allein genommen, nicht die einfachste und natürlichste zu seyn, wie denn auch jener Gelehrte selbst diese Deutung mit der andern sogleich zu erwähnenden verbindet. Folgen wir der Auslegung des Namens, welche wir bei den späteren Ebioniten des Epiphanius finden, so bezeichnete derselbe ursprünglich eine Klasse von armen Menschen, sey es nun Solche, welche aus dem ärmeren, niedrigen Volke bestanden, zu denen sich keiner der Vornehmen und Schriftgelehrten hielt, Joh. 7, 49., — wie Aehnliches den Christen unter den Heiden vorgeworfen wurde [2]), und wie zu allen Zeiten die Vornehmen und sich Weisedünkenden den Jüngern der einfachen Wahrheit Aehnliches zur Schmach nachzusagen pfleg-

---

1) Dr. Gieseler in dem Archive für alte und neue Kirchengeschichte von Stäudlin und Tzschirner IV. Bd. 2tes Stück. S. 307.

2) S. Theil I.

ten, — oder Solche, welche freiwillig alles irdische Eigenthum verleugnet, die freiwillig alles irdische Gut dahin gegeben hatten, um nur dem Göttlichen ihr Leben zu weihen, was an die ähnliche Benennung späterer Sekten [1]) erinnern würde. Das Letztere stimmt mit der von den späteren Ebioniten selbst bei Epiphanius gegebenen Erklärung am meisten überein, denn diese beriefen sich darauf, daß ihre Voreltern alle ihre Güter zu den Füßen der Apostel niedergelegt hätten. Freilich kann dies noch kein entscheidendes Zeugniß seyn, denn es ließe sich ja denken, daß spätere Ebioniten einen von der ursprünglichen Bedeutung abweichenden Sinn in den Namen hineingelegt hätten. Nach einer oder der andern Erklärung dieses Namens könnte es nun ursprünglich ein allgemeiner Name der Christen in Jerusalem, oder auch es könnte von Anfang an der Name einer gewissen asketischen Sekte unter den Judenchristen gewesen seyn, der nachher von den Kirchenlehrern durch Mißverstand auf alle judaisirende Christen ausgedehnt worden. Eine solche Benennung in diesem Sinne paßt ganz zu dem Geiste der asketischen Ebioniten, welche sich in der apokryphischen Schrift der Clementinen uns darstellen, denn in diesem Buche wird, nach dem falsch aufgefaßten Gegensatze, zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche des Satans, — als ob die ganze irdische Welt, nicht bloß in Beziehung auf den sündhaften Gebrauch derselben, sondern an und für sich dem Satan angehöre, — von denen, welche dem Gottesreich angehören wollen, verlangt, daß sie so viel als möglich

1) Humiliati, pauperes de Lugduno.

auf allen Besitz in dieser ihnen fremden, dem Satan angehörenden Welt verzichten, daß sie nichts als was zum Lebensunterhalt durchaus nothwendig ist, nichts als Wasser und Brot und Ein Kleid besitzen, und zwar dies Nothdürftige unter dem Schweiße ihres Angesichts sich erwerben sollten [1]).

Viele unter diesen judaisirenden Christen hatten ihre fleischliche jüdische Denkart ganz mit in's Christenthum herübergebracht, und so auch hatten sie die gewöhnliche jüdische Vorstellung vom Messias nur auf Jesus angewandt. Nach dieser Vorstellung hielten sie ihn für einen Menschen, wie alle Andere, der nur nach einem besonderen göttlichen Rathschluß zum Messias auserwählt, und durch den Elias, das heißt nach ihrer Idee, durch den den Elias darstellenden Johannes feierlich zu diesem Berufe geweiht, und in diesem Moment mit der zur Vollziehung seines Berufs erforderlichen göttlichen Kraft ausgerüstet worden. Nur diese Klasse der Ebioniten kannte Irenäus; sie erscheinen uns als die Nachkömmlinge jener alten Widersacher des Apostels Paulus. Wie jene betrachteten sie die Beschneidung als unerläßliche Bedingung der vollkommenen Theilnahme am Gottesreich, das irdische Jerusalem war ihnen noch die wahre Gottesstadt, sie verlästerten den Paulus als einen vom Gesetze Abtrünnigen [2]).

---

1) Clementin. hom. 15. c. 7, 8, 9.

2) Iren. Lib. I. c. 26. und an andern Stellen. Es ist mir nicht mehr so wahrscheinlich, daß die dunkele Stelle: „Quae autem sunt prophetica, curiosius exponere nituntur," nach der Idee der Clementinen, von einer zu spitz-

Merkwürdig ist die milde Art, wie Justinus M. von dieser Vorstellung der Ebioniten über die Person Jesu redet [1]: „Es sind — sagt er — auch in unserm Geschlechte Einige, welche zwar bekennen, daß Jesus der Messias sey, aber ihn für einen von Menschen geborenen Menschen erklären, mit welchen ich nicht übereinstimme, und, was auch die Meisten, die dasselbe mit mir glauben, nicht sagen werden, denn Christus hat uns geboten, nicht Menschenlehren zu folgen, sondern dem, was durch die Propheten und was durch Ihn verkündigt worden [2].“ So sieht auch

findigen Untersuchung über den Begriff des wahren Propheten zu verstehen sey, wie ich in meinem Buche von den Gnostikern S. 391. zu zeigen suchte, — denn dem Irenäus scheinen doch nur die gewöhnlichen ganz fleischlich jüdischgesinnten Ebioniten bekannt gewesen zu seyn, und zu dem Geiste dieser paßte ja die clementinische Idee vom wahren und vom falschen Prophetenthume durchaus nicht. Man kann weiter nichts sagen, als daß Irenäus in die mit der gewöhnlichen christlichen Auslegungsweise streitenden Auslegungen der Propheten unter den Ebioniten — nach rabbinisch jüdischer Methode — sich nicht finden konnte, und sie daher zu spitzfindiger Grübeleien zu beschuldigen Veranlassung nahm.

1) Wenigstens wahrscheinlich, obgleich nicht gewiß, daß er hier an die Ebioniten dachte, welche bei ihm noch gar nicht unter einem besonderen Sektennamen vorkommen. Die Leseart „ἀπο του ἡμετερου γενους“ möchte ich deshalb nicht verdächtig machen. Nicht allein das Ansehen der Handschriften, sondern auch der Gegensatz gegen das vorhergehende „του γενους ὑμων“ scheint diese Leseart zu fordern.

2) Dial. c. Tryph. Iud. §. 48.

auch Origenes [1]) in diesen Ebioniten schwache Brüder, welche doch Christus, der auch ihnen der Messias sey, von dem auch sie alle Hülfe erwarteten, obgleich sie nur den Sohn Davids, nicht den Sohn Gottes, in ihm erkannten, nicht verstoßen habe. Da er der Erzählung von dem Blinden, Marc. 10, 46., eine schöne allegorische Deutung giebt; ist ihm der Blinde, der Jesus anruft, der Ebionit, die Vielen, welche ihm Schweigen gebieten, sind die Gläubigen aus den Heiden, welche größtentheils die höhere Anschauungsweise von der Person Jesu haben. „Aber — fährt er fort, — obgleich die Vielen ihm Schweigen gebieten, schreit er doch desto mehr, indem er an Jesus glaubt, doch auf menschlichere Weise an ihn glaubt [2]), und schreiend spricht er zu ihm: Sohn Davids erbarme dich meiner!“ — Wie ganz anders würde doch Vieles geworden seyn, wenn man in diesem Geiste der Liebe und der Freiheit die Gnade des Erlösers über Alle, die ihn anriefen, hätte frei walten lassen, wenn man die verschiedenen Standpunkte christlicher Entwickelung bis zur Reife des Mannesalter im Glauben wohl berücksichtigt, und nicht die verschiedenen Geister alle in Ein Maaß auf einmal hätte einzwängen wollen! — Auch Origenes kannte die Ebioniten als Verketzerer des Apostels Paulus, als Solche, welche von Juden noch wenig verschieden sind [3]).

---

1) Matth. T. XVI. c. 12.

2) πιστευων μεν ἐπι τον ἰησουν, ἀνθρωπικωτερον δε πιστευων.

3) Ierem. Hom. 18. §. 12.: τυπτουσι τον ἀποστολον ἰησου χρι-

Irenäus beurtheilte nach denjenigen Ebioniten, von denen er gehört hatte, alle insgesammt, und schrieb allen dieselbe Vorstellung von der Person Jesu zu. Der schärfer untersuchende Origenes, der selbst in Palästina gewesen war, unterscheidet hingegen zwei Arten der Ebioniten, von denen die Einen die übernatürliche Geburt Jesu leugneten, die Anderen sie zugaben [1]). Diese von den Früheren übersehene Verschiedenheit zeigt, wie leicht man die Verschiedenheiten unter den Meinungen der verschiedenen Zweige derselben Parthei übersehen konnte. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß diejenigeh, welche eine übernatürliche Einwürkung des göttlichen Geistes bei der Geburt Jesu anerkannten, welche seine Geburt als ein aus der Kette der gewöhnlichen menschlichen Entwickelung heraustretendes Wunder anerkannten, auch wohl eine gewisse uranfängliche Verbindung Gottes, oder des göttlichen Geistes mit der menschlichen Natur Jesu annahmen — und so hätten sie sich denn schon mehr von dem eng Jüdischdenkenden entfernt und sich mehr dem Christlichen genähert, indem sie nicht erst auf einmal bei einem bestimmten Momente seines zeitlichen Lebens, der feierlichen Messiasweihe durch den Johannes, die besondere Einwürkung des göttlichen Geistes auf den Menschen, Jesus, beginnen, sondern das Menschliche in der Person Jesu, von Anfang an, statt es zu isoliren, in der Gemeinschaft mit Gott sich entwickeln ließen, von Anfang an einen wesentlichen Unterschied zwischen Jesus und andern Organen Gottes in der Menschheit setzten.

στου λογοις δυσφημοις. Matth. T. XI. §. 12.: ὀλιγῳ διαφεροντες των Ἰουδαιων.

1) Orig. c. Cels. Lib. V. c. 61.

In der Darstellung der Ebioniten bei Epiphanius [1]) finden wir nun wirklich Solche, welche an eine höhere Natur des Messias glaubten, und sich sogar mit Spekulationen über dieselbe beschäftigten. Die Einen erkannten in der Erscheinung Jesu von Anfang an wenigstens einen Geist höherer Art, der nicht aus der Kette der natürlichen Entwickelung der Menschheit hervorgehen konnte, — jener reine Ausfluß des göttlichen Geistes (das Urbild der Menschheit), welcher zuerst in der Person Adams vorhanden war, und dann zu verschiedenen Zeiten als Erneuerer der gesunkenen Menschennatur wieder auf Erden erschien, bis er zuletzt in der Person des Messias wiederkehrte, um alle seine Kinder zu sich zu ziehen, und sie mit sich in das ewige Reich zu erheben, wo er mit ihnen von allen seinen Wanderungen und Mühen ausruhen wird. Es ist dies dieselbe Lehre, welche sich in dem apokryphischen Buche der Clementinen findet, aus welchem wir gleich bei der Darstellung den Bericht des Epiphanius ergänzen gekonnt haben. Die Andern schlossen sich an die gewöhnliche jüdische Ansicht an, daß erst bei seiner feierlichen Einweihung zu dem Messiasberuf der Messias als bloßer Mensch mit göttlicher Kraft ausgerüstet worden. An die Stelle des unbestimmten Begriffs von göttlicher Kraft, setzten sie aber einen über alle Engel erhabenen Geist, den höchsten Repräsentanten Gottes, dieser ist nach ihnen der eigentliche himmlische Messias [2]), der sich mit dem Menschen Jesus, als seinem Organ, bei der Taufe verband und durch ihn alles würkte.

1) Haeres 30.

2) ὁ ἄνω χριστός.

Man könnte zwar sagen, daß man nach den Ebioniten des vierten Jahrhunderts bei Epiphanius jene alten Ebioniten nicht beurtheilen könne, denn diese könnten ja späterhin, aus der Vermischung mit manchen andern theosophisch-asketischen Sekten, ihrer ursprünglichen Richtung fremdartige Ideen sich angeeignet haben; aber diese Ideen tragen ganz das Gepräge einer weit älteren jüdischen Theosophie, und die Uebereinstimmung mit den clementinischen Ideen spricht auch für das höhere Alterthum, da die Clementinen, wenigstens ihrer ersten Grundlage nach, gewiß nicht aus einer späteren Zeit, als aus dem zweiten Jahrhundert, herrühren. Auch kann es uns ja nicht befremden, unter den judaisirenden Christen theosophisch-asketische Richtungen zu finden, da es ja manche solche Sekten unter den Juden gab, welche eine gewisse Anhänglichkeit an das Ceremonialgesetz damit verbanden, und von denen Manche von einer gewissen Seite durch das Christenthum angezogen werden konnten, aber nicht im Stande waren, dasselbe rein in sich aufzunehmen, sondern es mit ihrer früheren Denkweise zu verschmelzen suchten. So sehen wir den Apostel Paulus zwar gewöhnlich mit den Juden von einer krass-fleischlichen, nur auf das Irdische gerichteten Denkart in Kampf; aber in dem Briefe an die Colosser finden wir, als seine Gegner, solche judaisirende Irrlehrer, welche mit einer gewissen Anhänglichkeit an das Ceremonialgesetz eine theosophisch-asketische Richtung verbanden, so verschieden von den gewöhnlichen Gegnern des Apostels Paulus, wie diese Ebioniten des Epiphanius, zu denen der Verfasser der Clementinen gehörte, von den gewöhnlich sogenannten Ebioniten, welche den älte-

ren Kirchenlehrern allein bekannt waren. Wir erkennen hier eine eigenthümliche Gattung judaisirender Christen, deren Keime, gleichwie die Keime jener gewöhnlichen Ebioniten, aus dem apostolischen Zeitalter herrühren [1]).

Man kann aus dem Beispiele dieser Sekte, — nach den Clementinen, verglichen mit den Nachrichten des Epiphanius — es sich recht anschaulich machen, wie Leute dieser Art von der einen Seite eine so innerliche Richtung in der Religion haben konnten, und von der andern Seite doch wieder so sehr am Aeußerlichen klebten; von der einen Seite eine gegebene göttliche Autorität so hoch hielten, und von der andern Seite sie doch so willkürlich dem einmal in ihren Schulen geltenden theosophischen Systeme unterordneten, — willkürlich aussonderten, was zu ihren Ideen nicht paßte.

Sie nahmen eine einfache Urreligion an, welche zuerst von jenem ersten reinen Menschen, der den unmittelbaren Ausfluß des göttlichen Geistes in sich trug, und aus demselben alle göttliche Wahrheit erkannt hatte, seinen Kin-

---

1) Nur Methodius, der am Ende des dritten und im Anfange des vierten Jahrhunderts lebte, scheint sie gekannt zu haben. Wenn er von ihnen sagt: Sympos. decem Virgin. bibliothecae graecor. patr. auctor. noviss. T. I. Paris 1672. fol. 113., sie hätten die Einwürkung des heiligen Geistes auf die Propheten geleugnet, und behauptet, daß diese nur ἐξ ἰδίας κινήσεως geschrieben, so kann man zwar nicht mit völliger Sicherheit die ganze clementinische Idee vom Prophetenthum darin erkennen, aber wenigstens ist es gewiß, er redet von Solchen, welche anders als die gewöhnlichen pharisäisch gesinnten Juden, das Ansehen der Propheten sehr herabsetzten, und ihre Schriften nicht in demselben Maaße, wie den Pentateuch, als inspirirt anerkennen wollten.

dern überliefert worden. Diese erhielt sich aber nicht rein, wie sie durch mündliche Ueberlieferung stets rein fortgepflanzt werden sollte, sondern sie wurde immer mehr durch Einstreuungen des bösen Princips verfälscht. Deshalb wurden manche neue Veranstaltungen Gottes, zur Reinigung der Urreligion von jenen Verfälschungen, erfordert. Moses war Einer der Wiederhersteller dieser Urreligion; sie sollte durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt werden, und so wurde sie auch unter einer Anzahl von Geweihten stets fortgepflanzt. Aber als die durch Moses mitgetheilten Offenbarungen Gottes in der Schrift niedergelegt wurden, mischten sich durch die Einstreuungen des bösen Princips wieder Irrthümer ein, was Gott zuließ, auf daß in den Menschen der Sinn für das Göttliche, die Liebe zu Gott, durch die Sonderung des Wahren vom Falschen, durch die Zurückweisung alles dessen, was der reinen Gottesidee widerstreitet, erprobt werden sollte. (Dazu werden alle diejenigen Stellen des alten Testaments gerechnet, wo Gott, nach pädagogischer Herablassung, auf anthropopatische Weise dargestellt wird [1]), und alles, was sich auf den Opfercultus bezieht.) Die Masse der fleischlich gesinnten Juden aber weiß den ursprünglichen Mosaismus von diesen verfälschenden Zusätzen nicht zu sondern. Da wurde jener reine Ausfluß des Gottesgeistes, der Stammvater der Mensch-

1) Obgleich bei dem Verfasser der Clementinen eine lebendige orientalische Einbildungskraft zu sehr über das Begriffsvermögen vorherrschte, als daß er sich zu einer rein geistigen Gottesidee hätte erheben können. Er selbst dachte sich Gott als ein höheres Lichtwesen in menschlicher Gestalt.

heit, durch die Liebe zu seinen über die ganze Erde zerstreuten Kindern getrieben, in der Person Jesu selbst wieder auf Erden zu erscheinen, um die Urreligion von den entstellenden Zusätzen zu reinigen. Diesen Zweck seiner Erscheinung zeigt er selbst an, wenn er spricht Matth. 5, 17.: „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen bin, das Gesetz [1]) aufzulösen, sondern zu erfüllen.“ Was er also aufgelöset hat, kann nicht zu dem, was er das Gesetz nennt, nicht zu jener Urreligion gehören [2]). Er erschien insbesondere deshalb, um seine Segnungen auch auf seine übrigen Kinder, die Heiden, auszudehnen, auch ihnen jene reine Urreligion mitzutheilen, welche stets unter den Geweihten fortgepflanzt wurde [3]). Die Lehre Christi ist daher mit dem ursprünglichen reinen Mosaismus ganz eins. — Der zum Christenthum übergetretene jüdische Mystiker, Essäer oder etwas ähnliches, brauchte keine neue Lehre anzunehmen, die Lehre Christi war ihm nur Bestätigung seiner frühern Religionstheorie, er freute sich nur, die Geheimlehre zum Gemeingut der ganzen Menschheit gemacht zu sehen, was ihm früher nicht als möglich erschienen war. Er sah in Jesu eine neue Erscheinung jenes Adams, den er stets als die Quelle alles Wahren und Göttlichen in der Menschheit verehrt hatte. — Nur der Vater konnte so seine Kinder lieben, wie

1) Willkürlich werden hier die Worte „τους προφητας“ ausgelassen, weil diese Sekte die göttliche Erleuchtung der Propheten nicht anerkannte, in ihnen selbst nur die Verbreiter mancher Irrthümer sah, — wie des Irrthums von einem irdisch-politischen Messiasreiche.

2) Clementin. Homil. III. §. 51.

3) τα ἀπ᾽ αἰωνος ἐν κρυπτῳ ἀξιοις παραδιδομενα κηρυσσων.

Jesus die Menschen liebte: „Was ihn am meisten betrübte war dies, daß er von denen, für welche er als seine Kinder kämpfte, aus Unwissenheit bekämpft wurde, und doch liebte er sogar die ihn Hassenden, doch weinte er über die Ungehorsamen, doch segnete er die Lästernden, doch betete er für die Feinde, und das that er selbst nicht nur als Vater, sondern er lehrte auch seine Jünger, sich ebenso gegen die Menschen als ihre Brüder zu verhalten" [1]).

Daher denn die Folgerung: „Eine Urreligion im reinen Mosaismus und im Christenthum, — wer jenen hat, kann dieses, und wer dieses hat, kann jenen recht gut entbehren; wenn nur der Jude den Christus, den er nicht kennt, und der Christ den Moses, den er nicht kennt, nicht verlästert. Die Lehre ist von Gott gegeben, diese hat der Mensch ohne sein Zuthun empfangen, nur darauf kommt es an, daß der Jude das von Moses, und der Christ das von Christo Vorgeschriebene ausübe." Das Christenthum ist hier also nur eine andere Gesetzlehre; von dem Gegensatze zwischen diesem Gesetze Gottes und dem Gesetze der Sünde in der menschlichen Natur, von der Kluft zwischen dem Erkennen, dem Wollen und dem Vollbringen des Gesetzes, von dem Unterschiede zwischen einem tödtenden Buchstaben und einem lebendigmachenden Geist, hatte der Verfasser der Clementinen, wie so viele Asketen und Mystiker, nichts erfahren, und daher konnte er den wesentlichen Unterschied zwischen dem Mosaismus (von dem er sich ja auch einen sehr willkürlichen Begriff machte) und dem Christenthum, — das eigentliche Grundwesen des Evangeliums, —

---

1) Hom. III. §. 19

nicht erkennen. Er sagt sogar: „Es hätte weder der Erscheinung Mosis noch der Erscheinung Christi bedurft, wenn die Menschen aus sich selbst das Rechte hätten anerkennen wollen [1])," d. h. wohl, wenn sie durch ihre eigene gottverwandte Natur zum richtigen Verständniß der Urreligion sich hätten wollen führen lassen.

Auf eine merkwürdige Weise verdreht er jene herrlichen Worte Christi, Matth. 11, 25., welche kindliche Hingebung und Einfalt verlangen [2]). Er findet darin weiter nichts, als Gott habe den Weisen unter den Juden, welche schon durch Moses wußten, was sie zu thun hätten, den göttlichen Lehrer Jesus verborgen, wie ihn hingegen den Heiden, welche noch nicht wußten, wie sie leben sollten, geoffenbaret [3]).

In den Clementinen wird eine gewisse Asketik empfohlen, und doch zugleich die Heiligkeit des Ehestandes behauptet, die Verführung zum Cölibat, als der Charakter eines falschen Propheten, dargestellt, dies erscheint als ein charakteristisches Merkmal der Ebioniten auch bei Epiphanius, und die Vergleichung zeigt hier, daß diese Richtung unter den Ebioniten nicht etwa erst später, aus der Polemik gegen das Mönchsthum der herrschenden Kirche, hervorgegangen, sondern daß hier vielmehr der ursprüngliche Hebraismus zu erkennen ist, und es könnte dies daher ein

---

1) Hom. 8, 6.: εἴπερ ἀφ᾽ ἑαυτων το εὔλογον νοειν ἐβουλοντο.

2) Welche Worte er freilich schon ihrer Einfalt etwas beraubt, wie es überall der Charakter der apokryphischen Evangelien ist; indem er anführt bei σοφων: den Zusatz πρεσβυτερων. Bei νηπιοις — θηλαζουσιν.

3) Hom. VIII. §. 6.

gemeinschaftlicher Zug der verschiedenen ebionitischen Sekten gewesen seyn. Von der Feindschaft der Judaisten gegen den Cölibat kann man schon in dem ersten Briefe des Paulus an die Corinther Cap. 7. Spuren finden.

In diesen clementinischen Ebioniten zeigt sich uns also eine judaisirende Sekte, welche, obgleich sie den ihrer Lehre von der Identität des Mosaismus und des Christenthums und anderen ihrer eigenthümlichen Ideen so sehr widersprechenden Paulus nicht anders als für einen Verfälscher der Lehre Christi erklären konnte, doch milde gegen die Heiden gestimmt war, und diesen das Ceremonialgesetz keineswegs aufdringen wollte. Bei dem Hieronymus erkennen wir hingegen, unter dem Namen der Nazaräer, (dem ursprünglichen Namen aller Christen unter den Juden, Apostelgeschichte 24, 5.) die Abkömmlinge jener echt apostolisch gesinnten Judenchristen, welche keinen Widerspruch zwischen den Aposteln gelten ließen, dieselben, von denen wir bei dem Justin M. (s. oben) die letzte Spur bemerkten. Sie bekämpften nachdrücklich die Satzungen und den Ceremoniendienst der Pharisäer, sie beobachteten für sich selbst das Ceremonialgesetz, ohne es den Heiden aufzudringen. Sie erkannten den Apostel Paulus als einen Lehrer göttlicher Weisheit, der von Gott besonders zum Werkzeug ausersehen worden, um die Heilslehre zu den Heidenvölkern zu bringen. Sie trauerten über ihr ungläubiges Volk, und sehnten sich nach der Zeit, da auch dieses sich zu dem Herrn, den es gekreuzigt, bekehren, und alle seine Götzen abthun werde. Dann werde nicht durch Menschenmacht, sondern durch die Macht Gottes Alles, was der Satan dem Reiche Gottes entgegenstelle, fallen, und Alle, die

sich bisher auf ihre Weisheit etwas eingebildet, würden zum Herrn bekehrt werden. Diese Verheißung glaubten sie in Jesaias 31, 7. 8. zu finden [1]. Es erhellt demnach, daß von den apostolischen Zeiten her verschiedene Arten der Judenchristen sich fortpflanzten, welche man durch die gemeinschaftlichen Namen, mit denen man sie belegte, mit einander zu verwechseln sich verleiten ließ.

b) Die aus der Vermischung orientalischer Theosophie mit dem Christenthum herrührenden Sekten.

1. Die gnostischen Sekten.

α. Allgemeine Bemerkungen über den Ursprung, den Charakter und die Unterscheidungen derselben.

Von den judaisirenden Sekten gehen wir zu den gnostischen über, welche, aus Einem Stamme mit jenen hervorgegangen, sich doch immer mehr zu einem schroffen Gegensatze gegen dieselben entwickelten. Wenn wir das Charakteristische beider Richtungen im Begriff auf die Spitze gestellt auffassen, so scheint nichts einander mehr entgegengesetzt seyn zu können, als die beschränkte, fleischliche, am Aeußerlichen klebende, alles nur sinnlich auffassende Richtung des Judaismus, und die einer regellosen Willkür in ihren Spekulationen über göttliche Dinge sich überlassende, den Buchstaben verachtende, idealistische, über die Schranken des irdischen Daseyns und der endlichen Welt hinausstrebende Richtung des Gnosticismus; aber, wie es sich oft bemerken läßt, daß Richtungen, die im Begriff aufgefaßt, einander schroff entgegenstehen, in der Erscheinungswelt sich

1) Hieronymi commentar. in Iesaiam ed. Martianay T. III. p. 79. 83. 250. 261.

auf mannichfache Weise berühren, durch mannichfache Uebergangspunkte sich mit einander vermischen, so wird dies auch in Rücksicht dieser Gegensätze aus den folgenden Betrachtungen sich erkennen lassen.

Der Name γνωσις bezeichnete zur Zeit der ersten Ausbreitung des Christenthums, in dem weit verbreiteten Sprachgebrauche jüdischer Theologen zu Alexandria, eine tiefere Einsicht in das Wesen und den innern Zusammenhang der Religionslehren. Insofern nur dieser allgemeine Begriff mit dem Worte bezeichnet wurde, konnte derselbe auch im Christenthume seine Anwendung finden, dem eigenthümlichen Wesen des christlichen Glaubens unbeschadet. Auch hier konnte es neben anderen sich mehr auf das Praktische beziehenden Charismaten ein von seinem besonderen Standpunkte aus auf die Entwickelung des christlichen Lebens im Ganzen heilsam einwürkendes Charisma der Gnosis geben, wie Paulus in dem ersten Briefe an die Corinther ein solches nennt. So bezeichnet der Name γνωσις, in dem dem Barnabas zugeschriebenen Briefe, die durch das Christenthum aufgeschlossene, tiefere Einsicht in den Geist des alten Testamentes und den Zweck der alttestamentlichen Oekonomie. Wenn auch dieser Begriff, wie namentlich in jenem Briefe (s. unten) auf eine willkürliche und daher falsche Weise angewandt wurde, so enthielt doch derselbe an und für sich nichts dem einfachen Wesen des Evangeliums Widerstreitendes, als welches ja bei seiner Einfalt alle Kräfte und Richtungen der menschlichen Natur, auch die geistigen sich anzueigenen und zu durchdringen bestimmt ist, und bei seiner Einfalt unerschöpfliche Tiefen göttlicher Weisheit dem Blicke des Geistes eröffnet. Aber

wir bemerkten auch schon [1]) unter den mystischen Sekten der Juden und unter den alexandrinischen Religionsphilosophen derselben, die Keime einer andern Auffassung der Gnosis, wo unter diesem Namen eine Religion der Vollkommnen, — eine die reinen Ideen enthaltende esoterische Religionslehre, welche nur von einer kleinen Anzahl der Geweihten, der durch intellektuelle Anschauungsgabe ausgezeichneten Menschen von höherer Geistesnatur (der πνευματικοι) sollte gefaßt werden können, — dem Autoritätsglauben einer nur die symbolische Hülle der Ideen festhaltenden, für das Verständniß der letzteren durchaus unfähigen, sinnlichen Menge (των ψυχικων, των πολλων) entgegengestellt wurde. Durch einen solchen Gegensatz, der im Wesen der vorchristlichen religiösen Denkart nothwendig gegründet war [2]), mußte der Grundcharakter des Christenthums zerstört werden, denn durch dasselbe war ja jede solche Scheidewand unter den Menschen eingerissen worden, Hellenen und Barbaren, Gebildete und Ungebildete sollten in Christo Eins werden, in Einem Glauben sollte Eine Quelle des göttlichen Lebens und der inneren Erleuchtung vorhanden seyn; diese Erleuchtung sollte sich nach Maßgabe der Fortschritte in der Heiligung entwickeln, die christliche Anschauung sollte nicht von einem nur gewissen Menschen gegebenen intellektuellen Vermögen abhängen, sondern bei Allen aus dem inneren christlichen Leben, aus der innern Erfahrung hervorgehen können, — wenn auch eine besondere Tiefe oder Klarheit

---

1) S. Theil I. p. 56. ff.

2) S. Theil I. die Einleitung.

der Anschauung ein besonderes Charisma seyn konnte. Christus preiset ja den himmlischen Vater, daß er den Unmündigen geoffenbaret, was er den Weisen verborgen, und Paulus verlangt, daß der Weise dieser Welt zum Thoren werde, um die göttliche Weisheit zu empfangen. Aber dazu, — Kinder zu werden, um in das Himmelreich einzugehen, arm zu seyn mit allen Anderen, nur reich zu werden in Christo, konnten sich solche Gnostiker nicht verstehen, sie wollten eine vorgebliche höhere Weisheit vor der Menge der Gläubigen voraus haben.

Damit hängt noch eine andere dem eigenthümlichen Wesen des Evangeliums widerstreitende Richtung dieser Gnosis zusammen. So wie das Christenthum eben deshalb unter allen verschiedenen Lebensformen der Menschheit Eingang finden und sich verbreiten, eine von allen anderen gesellschaftlichen Verfassungsformen verschiedene und unabhängige Kirche gründen konnte, weil es die Religion in ihrer Selbstständigkeit und Erhabenheit über alles Irdische darstellte, so gab es auch die Religion als Lehre in einer selbstständigen, von aller Spekulation, wie aller Mythologie unabhängigen Gestalt, in einer für alle Bildungsstufen und alle Entwickelungsperioden der Menschheit geeigneten Form. Jene Gnosis hingegen setzte die Religionslehre wieder, wie in den alten orientalischen Religionssystemen, (wie in dem zoroastrischen, dem bramaischen, dem buddaischen Religionssysteme geschehen war) mit allen Fragen, welche eine spekulirende Vernunft beschäftigen können, in Verbindung. Eine spekulative Kosmogonie, welche das Unbegreifliche erklären wollte, eine Theosophie, welche das einem höheren Daseyn vorbe-

haltene Schauen vorausnehmen wollte, wurde zur Basis der Religionslehre gemacht — diese mußte daher der Mehrzahl unter den Menschen unfaßlich werden, und eben daraus mußte nothwendig ein Gegensatz zwischen esoterischer und exoterischer Religion erfolgen. Durch diese Vermischung der Religion und der Spekulation mußte ferner der wesentlich praktische Charakter des Christenthums, vermöge dessen Alles hier nur auf Erkenntniß der Sünde, Aneignung der Erlösung und die daraus hervorgehende Heiligung, durch den in der Liebe thätigen Glauben, bezogen wird, nothwendig gefährdet werden.

Die Religionsansicht, welche dieser Gnosis zum Grunde lag, war demnach die altorientalische, an welche sich auch die platonische und zumal die neoplatonische anschloß. Es konnte geschehen, daß Menschen, welche von einer solchen orientalischen Theosophie ganz eingenommen waren, von irgend einer Seite, durch das von so vielen Seiten in die menschliche Natur eingreifende Christenthum, sich angezogen fühlten; doch konnten sie sich nicht so weit überwinden, ihre bisherige Denkweise dem Christenthume ganz aufzuopfern; sie suchten sich daher ein eigenes theosophisches Christenthum, einen eigenen theosophischen Christus nach ihrer Weise zu machen. So, wenn jetzt das Evangelium in Persien, unter den Birmanen, unter den Hindu's mit Macht sich verbreitete, würden höchst wahrscheinlich ähnliche Erscheinungen sich wiederholen; neben den echten Christen würden auch Solche auftreten, welche Suphismus, Buddaismus und Bramaismus mit dem Christenthum zu verschmelzen suchten, wie sich schon

jetzt hin und wieder Spuren solcher Versuche bemerken lassen [1]).

Um die Bildung dieser gnostischen Systeme sich anschaulich zu machen, muß man sich in jene merkwürdige gährungsvolle Zeit, aus der sie hervorgingen, hineinversetzen. Zwischen den sonst durch ihre Lage und ihren eigenthümlichen Charakter am meisten von einander getrennten Völkern des Ostens und des Westens fand damals in dem ungeheueren römischen Reiche, das sie alle umschloß oder doch ihre Grenzen mit einander verband, eine lebendige Mittheilung und ein ungewöhnlicher Ideenverkehr statt. Der sich nach neuen Offenbarungen des Himmels, nach neuer Lebenserweckung sehnende, durch die hellenische Mythologie, wie durch die Ergebnisse der philosophischen Systeme unter den Hellenen unbefriedigte Geist, vermischte alle diese verschiedenen Religionselemente mit einander, und suchte aus denselben die Bruchstücke einer verlorenen Wahrheit wieder zusammen zu setzen. Die Vergleichung der verschiedenen Religionssysteme mußte hier mancherlei Verwandtschaften, welche dem überraschten Forscher als Zeugnisse der Wahrheit erschienen, entdecken lassen; denn die religiöse Entwickelung der Menschheit ist ein Spiegel, theils der Uroffenbarung einer den Menschen erziehenden Gottheit, welche, durch die Ueberlieferung mehr oder weniger getrübt, fortgepflanzt worden, theils der aus der religiösen Natur des Men-

---

1) Die englischen Missionsnachrichten aus Ostindien, und die Unterredungen des echten Evangelisten Martyn mit den persischen Suphi's, in der sehr lehrreichen Lebensbeschreibung des letzteren geben dazu Belege.

Menschen hervorgehenden Bedürfnisse, Ahnungen und Wünsche, theils der in die religiösen Betrachtungen sich einmischenden spekulativen Vernunft, welche auch ihre stets nur unter andern Formen sich wiederholenden Grundrichtungen hat, und sich vergebens abmüht, über den durch die Schranken des menschlichen Bewußtseyns um sie her gezogenen Kreis hinauszugehen. — Auch jüdische Theologen, zu Alexandria und in verschiedenen Theilen von Asien, waren unwillkürlich von diesem Religionseklekticismus fortgerissen worden [1]).

Es lassen sich daher in den gnostischen Systemen mit einander verschmolzene Elemente altorientalischer (besonders persischer, aber auch wohl ostindischer) Religionssysteme, jüdischer Theologie, platonischer Philosophie auffinden, und die erweiterte Bekanntschaft mit den verschiedenen Religionssystemen des inneren Asiens könnte wohl noch manche einzelne neue Aufschlüsse über die Zusammensetzung dieser Systeme geben; freilich muß man sich aber wohl hüten, daß man nicht aus einer Uebereinstimmung, welche einen inneren Grund haben könnte, in denselben wesentlichen Richtungen der menschlichen Natur, aus welchen unter ähnlichen Umständen ähnliche Erscheinungen hervorgehen, gleich auf eine Mittheilung von Außen her schließe. Diese Gnosis trat gegen das Judenthum als eine zu fleischliche, zu irdische, zu beschränkte, zu wenig theosophische Religion auf, denn wie wenig geistig, wie kahl, wie klein und leer mußte freilich den Menschen von dieser Geistesrichtung das Judenthum, im Verhältnisse zu den alten kolossalen Religionsge-

---

1) S. die Einleitung Theil I.

bäuden Asiens, erscheinen, wenn gleich denjenigen, der weiß wozu die Religion dem Menschen dienen soll, gerade die Vergleichung, welche sie zur Verachtung des Judenthums führte, den vollen Werth desselben für die religiöse Entwickelung der Menschheit erst recht erkennen läßt. Jene alten Religionen schienen ihnen in ihrer räthselhaften Gestalt, in welcher der Mensch vielmehr als in dem Einfachen hohe Weisheit zu suchen geneigt ist, weit mehr Aufschlüsse über die Fragen, welche ihre Forschung beschäftigten, zu versprechen. Der bloße Platonismus war ihnen zu nüchtern, zu besonnen, er schien ihnen sich immer nur in dem beschränkten Kreise der endlichen Vernunft zu halten, von den höheren Berührungen mit der Geisterwelt nichts zu ahnen. Die Gnosis wollte, durch die neuen vom Orient her eröffneten Anschauungen, höhere und tiefere Aufschlüsse über das Wesen, die Entstehung und Entwickelung der Dinge geben, als der Platonismus hatte geben können. Wenn diese Gnosis recht consequent in ihrer Richtung war, und sie nicht von der übermächtigen Anziehungskraft des Göttlichen im Christenthume fortgerissen wurde, so konnte sie recht gut im Kampfe auch gegen das Christenthum, als eine zu praktische, zu menschliche, nicht genug in die überirdischen Regionen sich erhebende Religion, auftreten; dieselbe Geistesart, welche bei den christlichen Gnostikern nur einer kirchlichen Richtung, einem die Spekulation begrenzenden Glauben sich entgegenstellte, konnte auf die Spitze gestellt, und sich klar ihrer selbst bewußt, dem Christenthume überhaupt sich entgegensetzen, wie Spuren einer außerchristlichen und einer offen antichristlichen Gnosis sich zeigen, vielleicht bei einer Klasse der Ophiten (s. unten), bei

den jüdischen Kabbalisten, bei den Zabiern oder Johannesjüngern.

Obgleich die gnostischen Systeme Elemente aus mannichfachen alten Religionssystemen enthalten, so werden sie sich doch nimmer aus einer Vermischung und Zusammensetzung solcher allein erklären lassen; es ist ein eigenthümliches beseelendes Princip, welches die meisten dieser Zusammensetzungen belebt. Erstlich hat ihnen die Zeit, aus der sie hervorgegangen sind, ein ganz eigenthümliches Gepräge aufgedrückt, wie es sich oft zumal in sehr bewegten Zeiten bemerken läßt, daß gewisse Richtungen einer ganzen Reihe von geistigen Erscheinungen, die aus solchen Zeiten hervorgehen, auch ohne äußerlichen Zusammenhang und äußerliche Berührung, sich mittheilen. Der Grundton in vielen ernsteren Gemüthern dieser Zeit war nun das Gefühl des Zwiespaltes, des Unbefriedigtseyns durch das Bestehende, eine Sehnsucht, welche über die Schranken der Erde hinauswollte, das Verlangen nach einer neuen, höheren Ordnung der Dinge. Dieser Grundton erfüllt auch die gnostischen Systeme; auf diesen Grundton würkte aber nun auf eine noch ganz besondere Weise das Christenthum ein, ohne welches die christlichen gnostischen Systeme durchaus etwas ganz Anderes würden geworden seyn. Es war die das eigenthümliche Wesen des Christenthums bildende Idee der Erlösung, welche diesen Grundton jener Systeme umstimmte, wenn gleich diese Idee nur auf eine einseitige Weise, und nicht nach ihrem ganzen Inhalte und allen daraus sich entwickelnden Folgen von ihnen aufgefaßt werden konnte. Die Ideen der Wiederherstellung einer gestörten Weltharmonie, der Zurückführung einer ge-

sunkenen Schöpfung zu ihrem Urquell, der Wiederverbindung zwischen Himmel und Erde, der Offenbarung eines über die Schranken der Menschennatur erhabenen, überschwenglichen, göttlichen Lebens in der Menschheit, eines neuen Entwickelungsgangs, der in die ganze irdische Weltordnung eingetreten, — das waren die Ideen, welche der ganzen Gnosis eine neue, großartige Richtung mittheilten.

Jene Theosophen beschäftigten sich mit der Untersuchung der großen Fragen, deren Beantwortung stets die höchste Aufgabe menschlicher Spekulation war, bei deren Beantwortung die menschliche Vernunft aber auch stets ihre Unzulänglichkeit erkennen, oder, wenn sie das Unbegreifliche erklären wollte, mit Formeln oder Dichtungen der Phantasie sich täuschen mußte. Diese Gnostiker sind, als orientalische Theosophen, bei welchen wenigstens größtentheils das orientalische Element weit über dem hellenischen vorherrschte, durchaus nicht mit occidentalischen Denkern zu vergleichen; sie bewegten sich viel mehr in Anschauungen und Bildern, als in Begriffen. Wo der occidentalische Denker sich einen abstrakten Begriff gemacht haben würde, stand ihnen eine lebendige Erscheinung, eine lebendige Persönlichkeit in reeller Anschauung vor der Seele. Der Begriff war ihnen etwas Todtes, in ihren Augen hypostasirte sich Alles, wo dem occidentalischen Denker nur Begriffe vorhanden waren. Das Bild und das durch das Bild Dargestellte flossen in ihrer Betrachtungsweise oft zusammen, so daß sie beides nicht von einander zu sondern wußten. Sie wurden von den ihnen vorschwebenden oder sie beseelenden Ideen vielmehr unwillkürlich fortgerissen, von Anschauung zu Anschauung, von

Bild zu Bild, als daß sie im Stande gewesen wären, diese Ideen mit klarem Bewußtseyn zu entwickeln.

Jene Fragen, welche sie besonders beschäftigten, waren diese: Wie der Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen? Wie hat man sich den Anfang einer Schöpfung zu denken? Wie Gott als Urheber einer seinem Wesen so fremdartigen materiellen Welt? Woher, wenn Gott vollkommen ist, das Mangelhafte in dieser Welt? Woher das Böse, wenn ein heiliger Gott der Schöpfer des Menschen ist? Woher unter den Menschen selbst so große Verschiedenheiten der Naturen, von den eigentlich göttlichgesinnten Menschen bis zu denen, die ganz der blinden Begierde hingegeben erscheinen, in denen sich keine Spur des Vernünftigen und Sittlichen findet?

Das Christenthum machte hier eben den religiösen Glauben von der Spekulation unabhängig, und schnitt mit einemmal die Veranlassungen zu allen jenen spekulativen Kosmogonien ab, durch die man nur das rein religiöse Glaubenselement getrübt, und die Vermischung der Begriffe von Gott und Natur befördert hatte, indem es den Blick des Geistes über die ganze Reihe der Erscheinungswelt, wo in dem Zusammenhange von Ursachen und Würkungen stets eines aus dem andern sich entwickelt, hinwies zu einem allmächtigen Schöpferworte Gottes, durch das die Welten hervorgebracht worden, vermöge dessen das Sichtbare nicht aus dem Erscheinenden geworden. Hebr. 11, 3. Die Schöpfung wurde hier als eine unbegreifliche Thatsache erfaßt, durch den Aufschwung des Glaubens, der sich über den Standpunkt des alles aus einander ableiten, alles erklären wollenden, alles Unmittelbare leugnenden Verstandes erhebt.

Dieses einzig praktisch wichtige Moment wollte die Kirchenlehre in dem Begriff von der Schöpfung aus Nichts fest halten, sich der alten Anschauungsweise entgegenstellend, welche Gottes Schöpfung durch einen vorhandenen Stoff bedingt, ihn, auf anthropopathische Weise, nicht als freiselbstständigen Urheber, sondern als Bildner eines vorhandenen Stoffes setzte. Die Gnosis wollte diese Grenze der Spekulation nicht anerkennen, sie wollte erklären, anschaulich machen, wie Gott der Grund und die Quelle alles Daseyns sey. Indem sie die negative Bedeutung der Lehre von der Schöpfung aus Nichts mißverstand, stellte sie ihr den alten Grundsatz entgegen: „Aus Nichts wird Nichts.“ Statt dessen gab sie der Anschauung die Idee von einem Ausfließen alles Seyns aus dem höchsten Seyn der Gottheit. Diese Idee einer Emanation ließ sich unter mannichfachen Bildern auffassen: unter dem Bilde einer Zahlenentwickelung aus einer Ureinheit, eines Ausströmens des Lichts von einem Urlichte, einer Entfaltung der geistigen Kräfte, oder Ideen, welche Selbstständigkeit gewinnen — eines Aussprechens in einer Reihe von Sylben und Tönen bis zum Nachhall.

Die Idee einer solchen Emanation entspricht einer tief im menschlichen Gemüthe gegründeten Ahnung, und fand in derselben einen Anschließungspunkt; aber sie gab zugleich die Veranlassung zu einer Menge von Spekulationen, durch welche man von dem, was praktisch wichtig ist für den religiösen Glauben, leicht immer weiter abgeführt werden, ja dies ganz verlieren konnte.

Nach dieser Anschauungsweise erschien Gott als der in sich verschlossene, unbegreifliche Urquell aller Vollkom-

menheit [1]), zwischen diesem unbegreiflichen Wesen Gottes und dem Endlichen läßt sich kein Uebergang denken. Selbstbeschränkung, Herablassung ist der erste Anfangspunkt einer Lebensmittheilung von Seiten Gottes, das erste Offenbarwerden des verborgenen Gottes, von dem alle weiter sich entwickelnde Offenbarung Gottes ausgeht [2]). Nun entwickeln sich von diesem ersten Gliede der Lebenskette aus zuerst die mannichfachen dem Wesen Gottes einwohnenden Kräfte oder Attribute, die bis zu jener ersten Selbsterfassung alle in dem Abgrund seines Wesens verschlossen waren, deren jede das ganze göttliche Wesen, nach einer besonderen Seite hin, darstellt, auf welche, in dieser Hinsicht, die Gott gebührenden Namen [3]) übertragen werden. Diese sich zur Selbstständigkeit entfaltenden göttlichen Kräfte sind daher die Keime und die Principien aller weiteren Lebensentwickelung. Das in ihnen enthaltene Leben entwickelt und individualisirt sich immer weiter, und zwar so, daß die Stufen dieser Lebensentwickelung immer tiefer sinken,

---

1) Der Unergründliche βυθος, nach Valentin, der über alle Bezeichnung Erhabene, von dem eigentlich nichts prädicirt werden kann, der ἀκατονομαστος des Basilides, der ὢν des Philo, s. Theil I. p. 74.

2) Ein πρωτη καταληψις ἑαυτου, das πρωτον καταληπτον του θεου hypostasirt in einem νους oder λογος.

3) Daher der verschiedene Gebrauch des Wortes αἰων bei den Gnostikern, nach der Grundbedeutung Ewigkeit, bald der Ewige, als auszeichnendes Prädikat des höchsten Wesens, bald jene göttlichen Urkräfte, bald die ganze Emanationswelt = πληρωμα, im Gegensatze gegen die zeitliche Welt, in der letzteren Bedeutung bei Herakleon. Orig. T. XIII. in Ioh. c. 11.

die Geister immer schwächer werden, je mehr sich die Entwickelung von dem ersten Gliede der Kette entfernt. — Unvermerkt trägt hier freilich eine, bei ihrem Streben das Unbegreifliche zu erklären, immer in Anthropopathismus verfallende Gnosis, Zeitverhältnisse auf das Ewige über.

So ließ sich nun wohl die Entstehung einer Gott verwandten, reinen Geisterwelt erklären, man konnte sich so die Entwickelung verschiedener Grade von Vollkommenheit in der Geisterwelt anschaulich machen; aber wie der Ursprung der sinnlichen Welt durch eine Emanation aus Gott zu erklären, wie der Ursprung des Bösen? Auch in Rücksicht des letzteren, der Aufgabe, an welcher die Spekulation so oft zum Nachtheil der Heiligkeit Gottes, und der Freiheit vernunftbegabter, für Sittlichkeit bestimmter Wesen gescheitert ist, wollte sich die Gnosis keine Grenze der Spekulation setzen lassen. Hat Gott dem Menschen freien Willen gegeben, und ist dieser freie Wille die Ursache des Bösen, so fällt die Ursache desselben — sagten die Gnostiker — auf Gott selbst zurück. Einen Unterschied zwischen einer Zulassung und einer Ursächlichkeit von Seiten Gottes wollten sie nicht gelten lassen [1]. Wer hier nicht, den Forderungen seiner sittlichen Natur, dem im Innersten seines Gewissens geschriebenen Gesetze folgend, mit unerschütterlicher Glaubensgewißheit, mit der Zuversicht einer innern sittlichen Erfahrung fest hält, daß das Böse in nichts Anderem begründet und aus nichts Anderem erklärt, sondern nur begriffen werden könne als der Akt einer von dem heiligen Gesetze Gottes abfallenden Willkür,

1) το μη κωλυον αἰτιον ἐϛιν, ihr gewöhnliches Motto gegen die Kirchenlehre.

eine gegen den Willen Gottes sich auflehnende Selbstsucht; der wird nothwendig entweder die Heiligkeit Gottes beeinträchtigen, und dem Gegensatz zwischen dem Guten und Bösen seine objektive Bedeutung nehmen, und so im Grunde die Idee des sittlich Guten und Bösen, ihrem Wesen nach, ganz aufheben, indem er die Ursächlichkeit des letzteren auf Gott zurückführt, — oder er wird die Allmacht Gottes beeinträchtigen, indem er ein absolut Böses setzt, einen selbstständigen Grund desselben außerhalb Gottes, wodurch er im Grunde auch die Idee des Bösen, in sittlicher Hinsicht, aufhebt, indem er dasselbe von Außen her ableitet, und eine selbstständige, mit Nothwendigkeit würkende Natur daraus macht, wodurch er zugleich in einen Widerspruch mit sich selbst sich verwickelt, durch die Idee von einem selbstständigen Seyn außer Gott, einem Gott der nicht Gott, nicht gut ist. Die erste Klippe vermeidend scheiterten die Gnostiker an der zweiten.

Sie verbanden mit der Emanationslehre einen Dualismus, und suchten aus der Vermischung zweier entgegengesetzter Principien und ihrer gegenseitigen Erzeugnisse den Ursprung dieser ganzen irdischen Welt, in welcher Gutes und Böses gemischt ist, welche dem Ideal des Geistes nicht entspricht, zu erklären; und dieser Erklärungsversuch eröffnete ihren Spekulationen und Phantasiegebilden einen weiten Spielraum. Hier entwickelten sich nun zwei Anschauungsweisen, die jedoch in dieser Zeit des religiösen und philosophischen Eklekticismus einander nicht immer so schroff entgegentreten, sondern durch mancherlei Vermischungen in verschiedenen Mittelgliedern mit einander in Berührung kommen, und denen am Ende dieselbe Idee zum

Grunde liegt, nur von der einen Seite mehr spekulativ, von der andern mehr mythisch aufgefaßt. In der Einen Auffassungsform herrscht mehr das Element griechischer Spekulation, in der Andern mehr das Element orientalischer Anschauung vor; es macht daher diese verschiedene Auffassungsweise den Unterschied zwischen einer alexandrinischen und einer syrischen, von dem Einflusse des Parsismus besonders bestimmten Gnosis aus, insoweit man beide Formen der Gnosis, ohne die Mischung derselben in den verschiedenen Erscheinungen dieser Zeit zu berücksichtigen, in abstracto einander entgegensetzen kann. In der ersteren herrscht der platonische Begriff der ὕλη vor; diese ist das Todte, Wesenlose, die Schranke, welche die stufenweis fortgehende Lebensentwickelung, vermöge deren aus dem Vollkommnen sich immer Unvollkommneres entwickelt, von Außen her begrenzt; diese ὕλη wird wiederum unter verschiedenen Bildern dargestellt, als die dem Lichte zur Seite stehende Finsterniß, als das Leere (κενωμα, κενον), im Gegensatze gegen die Fülle des göttlichen Lebens; der Schatten, der dem Lichte zur Seite steht; das Chaos, das träge stehende, finstere Wasser. Diese in sich selbst todte Materie hat ihrer Natur nach keinen Trieb, wie alles Leben jeder Art ihr fremd ist, sie selbst macht keinen Angriff auf das Göttliche; indem aber die göttlichen Lebensentwickelungen (die aus der fortgehenden Emanation sich entwickelnden Wesen), je weiter sie sich von dem ersten Gliede entfernen, immer schwächer werden, indem ihr Zusammenhang mit dem ersten Gliede immer loser wird, entsteht auf der letzten Entwickelungsstufe ein mangelhaftes Erzeugniß, das sich nicht in dem Zusammenhang mit der

göttlichen Lebenskette zu erhalten vermag, das in jenes Chaos aus der Aeonenwelt hinaussinkt, oder — dieselbe Vorstellung etwas anders modificirt, — von der Fülle des göttlichen Lebens sprudelte etwas über in jenes angrenzende Chaos [1]). Nun erst erhält die todte Materie, durch die Vermischung mit dem Lebendigen, dessen sie ermangelte, eine Beseelung; aber nun wird auch das Göttliche, das Lebendige durch die Vermischung mit diesem Chaotischen, getrübt. Es vervielfältigt sich das Daseyn, es entsteht ein untergeordnetes, mangelhaftes Leben, Boden für eine neue Welt wird genommen, es bildet sich eine Schöpfung außerhalb der Emanationswelt; indem aber nun von der andern Seite das chaotische Princip der Materie ein Leben gewinnt, tritt jetzt ein reiner thätiger Gegensatz gegen das Göttliche hervor, eine bloß verneinende, blinde, ungöttliche Naturkraft, welche aller Bildung durch das Göttliche feindselig widersteht; daher als Erzeugnisse des Geistes der ὑλη, (des πνευμα ὑλικου) — der Satan, die bösen Geister, die bösen Menschen, in welchen allen kein vernünftiges, kein sittliches Princip, kein Willensprincip, nur die blinde Begierde herrschend ist. Da der Dualismus einen Widerspruch mit sich selbst in sich trägt, so kann er sich daher bei dem selbstbewußten, spekulativen Denker nicht halten. Je mehr die Gnosis sich nach dieser Seite hinneigte, und dieser Richtung sich klar bewußt wurde, was freilich bei dem Vorherrschen der orientalischen Anschauung über den occidentalischen Begriff in allen gnostischen Systemen selten geschah, desto mehr mußte sie diesen Dualis-

1) Nach der Anschauungsweise der Ophiten, des Bardesanes.

mus auf eine höhere Einheit zurückzuführen suchen. Sie sprach dann dasselbe aus, was die Kabbala und der Neoplatonismus lehrten, daß die Materie nichts anders sey als die nothwendige Grenze [1]) zwischen dem Seyn und dem nicht Seyn, die nur durch die Abstraktion [2]), als etwas für sich Bestehendes, aufgefaßt werden kann, — der Gegensatz gegen das Daseyn, welcher, bei einer Lebensentwickelung aus Gott, als die nothwendige Grenze entstehen muß [3]). — Auf solche Weise konnte sogar der Dualismus in den Pantheismus sich auflösen.

Die andere Auffassungsweise schloß sich mehr an die parsische Lehre von einem Ahriman und seinem Reiche an, welche sich anzueignen den vornehmlich in Syrien sich bildenden gnostischen Sekten nahe liegen mußte. Diese Auffassungsweise nahm ein thätiges, wild tobendes Reich des Bösen oder der Finsterniß an, welches, durch seinen Angriff auf das Lichtreich die Vermischung des Lichts und der Finsterniß, des Göttlichen und des Ungöttlichen herbeiführte. So verschieden auch diese beiden Auffassungsformen der Darstellung nach erscheinen können, so ist

---

1) Gleichsam die äußere Rinde des Daseyns, קְלִיפָּה.

2) Durch einen λογος νοθος nach den Neoplatonikern.

3) Wie sich die Gnostiker bei Irenäus Lib. II. c. 4. ausdrücklich gegen den Vorwurf eines Dualismus verwahren. Continere omnia patrem omnium et extra Pleroma esse nihil et id quod extra et quod intus, dicere eos secundum agnitionem et ignorantiam, sed non secundum localem distantiam. Die niedere Schöpfung sey in dem Pleroma mit enthalten, velut in tunica maculam.

in ihnen doch dieselbe Grundidee zu erkennen. Wo die letztere Auffassungsweise etwas mehr spekulativ wird, geht sie in die erstere über, wie bei einer Auffassung des weit mehr als alle gnostischen Systeme den Charakter des Parsismus an sich tragenden Manichäismus sich Spuren zeigen werden (s. unten); und wo die erstere Auffassung einen mehr poetischen Charakter annimmt, sich mehr der Phantasie anschaulich darzustellen sucht, geht sie unwillkürlich in die letztere über [1]).

Selbst unter den Platonikern gab es Solche, welche neben einer unorganischen, trägen Materie, als dem Stoffe der Körperwelt, eine blinde, regellose, bewegende Kraft, eine ungöttliche Seele, als das ursprüngliche bewegende, thätige Princip, von Anfang an annahmen. So wie durch die bildende Kraft der Gottheit jener unorganische Stoff zur Körperwelt organisirt wurde, so wurde durch dieselbe jener wild tobenden, vernunftwiderstrebenden Seele, Gesetz und Vernunft mitgetheilt, — so das Chaos der ὑλη zu einem organisirten Weltkörper, und jene blinde Seelenkraft zu einem vernünftigen, das Weltall beseelenden Princip der Weltseele umgebildet. So wie aus dieser letzteren Alles vernünftige, geistige Leben in der Menschheit herrührt, so aus jener Alles Vernunftwidrige, Alles, was von Begierden und Leidenschaften beseelt wird; alle böse

---

1) So z. B. wenn Plotin die Materie von Sehnsucht nach dem Licht oder der Seele ergriffen schildert, wie sie das Licht, indem es sie erfassen will, verfinstert. Plotin. Enneas I. Lib. VIII. c. 14.: ὑλη παρουσα προσαιτει, και οἱον ἐνοχλει, και εἰς το εἰσω παρελθειν ἐθελει, την δε ἀλλαμψιν και το ἐκειθεν φως ἐσκοτωσε τῃ μιξει.

Geister sind deren Erzeugnisse. Man erkennt leicht, wie die Idee von dieser über dem Chaos schwebenden ψυχη ἀλογος mit der Idee von einem ursprünglich dem Reiche der Finsterniß vorstehenden Satan zusammenfallen konnte [1]).

In dem der syrischen Gnosis, ihrer Abstammung nach ohne Zweifel verwandten Systeme der Zabier oder Johannesjünger [2]), erscheint zwar ein selbstständiges Reich der Finsterniß mit seinen eigenen Mächten, dies hat aber auf das höhere Lichtreich keinen Einfluß. Erst der Gedanke eines der Genien des Lichtreichs, sich von dem Urquell, den Alles verherrlichen soll, loszureißen, und eine selbstständige, für sich bestehende Welt in dem

---

1) S. Plutarch de animae Procreat. e Timaeo, besonders c. 9. opera ed. Hutten. T. XIII. pag. 296.

2) Diese Sekte der Zabier (βαπτισαι von צְבַע), Nazaräer, Mandäer (nach Norberg von יְדַע, μαθηται oder γνωστικοι), rührt offenbar, ihren ersten Keimen nach, von solchen Schülern Johannes des Täufers her, welche, dem Geiste und Sinne ihres Meisters zuwider, nach dessen Märtyrertode eine gegen das Christenthum feindselige Richtung nahmen, — Spuren Solcher bei allem Fabelhaften in den Clementinen und den Recognitiones Clementis, vielleicht auch in den ἡμεροβαπτισαις und γαλιλαιοις des Hegesippus, s. F. Walch. de Sabaeis comment. Soc. Reg. Gott. T. IV. Part. philol. Aus diesen bildete sich nachher eine Sekte, deren, aus den Elementen älterer orientalischer Theosophie, gebildetes System für die Geschichte der Gnosis sehr wichtig ist. Eine kritische Behandlung ihres von Norberg herausgegebenen wichtigsten Religionsbuches, des liber Adami, kann dafür noch viel leisten. s. Gesenius Recension jenes Werks in der jenaischen Literatur-Zeitung J. 1817. No. 48—51., und (Kleukers?) Recension in den Göttingschen Anzeigen.

Chaos zu bilden, — wird die Ursache einer Vermischung beider Reiche, der erste Entstehungsgrund dieser auf einem dem Reiche der Finsterniß, dem Chaos, abgewonnenen Boden gegründeten sichtbaren Welt, welche nun die Mächte der Finsterniß an sich zu reißen oder zu zerstören suchen, indem sie keine fremde Herrschaft in ihrem Gebiete dulden wollen. Da jener die dritte Stufe der Lebensentwickelung bildende Genius, Abatur, sich in dem finstern Wasser des Chaos spiegelt, entsteht aus seinem Abbilde in demselben ein unvollkommener, aus einer Vermischung der Lichtnatur mit dem Wesen der Finsterniß gebildeter, erst nach und nach zu verklärender Genius (Fetahil), der Weltbildner, aus dessen Ungeschicktheit alle Mängel dieser Welt herrühren [1]). Auch in dem Systeme des syrischen Bardesanes erscheint die Materie als Erzeugerin des Satans.

So zeigt es sich hier genugsam, wie die Auffassungsweisen der syrischen und der alexandrinischen Gnosis von dieser Seite in einander übergehen. Es mögte sich auch wohl fragen lassen, ob von einer ursprünglich alexandrinischen Gnosis gesprochen werden kann, ob nicht Syrien das gemeinschaftliche Vaterland aller Gnosis ist, von wo sie nur nach Alexandria verpflanzt wurde, an welchem letzteren Orte sie durch die dort vorherrschende platonisirende, hellenische Richtung ein eigenthümliches Ge-

---

1) Diese Idee ganz zu vergleichen mit der ophitischen vom Ophiomorphos (s. unten), obgleich dieser in dem ophitischen Systeme von schlimmerer Natur erscheint — und das ophitische System ist doch dem alexandrinischen des Valentinus, den spekulativen Ideen nach, in so mancher Rücksicht verwandt.

präge erhielt. Zu Alexandria konnte wohl eine solche Gnosis manche Anschließungspunkte finden, in einer gewissen, dort schon vorhandenen, jüdischen, idealistischen Religionsphilosophie; aber in dieser herrschte doch das platonische und occidentalische Element, welches sich weit mehr auf dem rein idealen Standpunkte hielt, die Idee nicht gleich zu Anschauungen hypostasirte, zu sehr vor, als daß, ohne den Einfluß des reinen Orientalismus von Syrien her, der eigenthümliche Charakter der Gnosis daraus hätte hervorgehen können.

Man könnte denken, daß jene zwiefache Auffassungsweise einen eigenthümlichen Unterschied des praktischen Geistes hervorgebracht hätte. Da die syrische Betrachtungsweise ein thätiges Reich des Bösen annahm, das mit dem Reiche der Materie zusammenfiel, so könnte man daraus ableiten, daß sie Entäußerung von der verhaßten Materie und ihren feindseligen Erzeugnissen, die größte Strenge der Asketik zur Hauptsache der Sittenlehre machte. Da hingegen die alexandrinische Gnosis die Materie als unorganischen Bildungsstoff, das Göttliche als das bildende Princip der Materie betrachtete, so könnte man meinen, daß sie keine so negative Richtung der Sittenlehre angenommen, sondern mehr thätige Weltbildung durch die Kraft des Göttlichen zum Princip der Sittenlehre gemacht hätte. Durch die Vergleichung mancher alexandrinischen Systeme mit syrischen Systemen, könnte sich diese Vermuthung wahrscheinlicher machen lassen.

Aber doch zeigte es sich bei genauerer Beleuchtung, daß ein solcher Unterschied in dem praktischen Einflusse dieser Principien keinesweges nothwendig ist. Auch ein solches System, in welchem parsischer Dualismus

am meisten vorherrschte, konnte in dem ganzen sichtbaren Weltalle ein nur in den Banden der Materie gefangen gehaltenes, höheres Leben anerkennen, und Mitwürkung zur Befreiung desselben, durch Besiegung des Reichs der Finsterniß, vermittelst eines praktisch bildenden Einflusses auf die Natur, empfehlen. So empfahl ja der Parsismus Thätigkeit nach außen hin, indem er alles bildende Einwürken auf die Außenwelt, insbesondere den Ackerbau als eine Bekämpfung der zerstörenden, ordnungswidrigen Gewalt des Ahriman, eine im Dienste des Ormuz stehende Thätigkeit darstellte. So beförderte ja der dualistische Manichäismus große Achtung vor der Natur, keinesweges asketisch schwärmerische Verachtung derselben, obgleich von einem andern Grunde aus dieses System zu strenger Asketik hinführte; wobei allerdings nicht geleugnet werden kann, daß das vorherrschend Orientalische, wie es noch jetzt bei den Völkern des Orients zu bemerken ist, im Ganzen in der Werthschätzung einer über das gewöhnlich irdische Leben sich erhebenden asketisch-contemplativen Richtung hervorleuchtet. Aber auch diese Richtung hatte sich ja schon in die Gegenden verbreitet, wo griechischer Geist vorherrschte und in Alexandria besonders Eingang gefunden [1]). Die rein platonische Lehre von dem Grobmateriellen, als der Quelle der blinden Begierde, von der Verschuldung der Seelen in einem früheren Daseyn, konnte Anschließungspunkt für eine schwärmerische Asketik werden, wie es für manche Platoniker dies wurde.

1) S. Theil I. Einleitung.

Die wesentlichste Differenz zwischen den verschiedenen gnostischen Systemen, deren Einfluß auf den ganzen religiösen und sittlichen Geist dieser Sekten wichtig war, betrifft ihre verschiedene Ansicht von dem Verhältnisse der zeitlichen, irdischen Weltordnung zur höheren, unsichtbaren, vom Verhältnisse des Christenthums zu dem Ganzen menschlicher Entwickelung, — (ob sie eine allmähliche Entwickelung der Theokratie, als eines organisch zusammenhängenden Ganzen, annahmen, oder das Christenthum als ein Bruchstück auf einmal unvorbereitet erscheinen ließen) — von dem Verhältnisse des Christenthums zum Judenthume. Alle diese Beziehungen hängen hier genau zusammen.

Darin kommen alle jene Gnostiker überein, daß sie, wie wir oben bemerkten, eine Welt der reinen Lebensentwickelung aus Gott, eine Schöpfung, welche nur unmittelbare Entfaltung des göttlichen Wesens ist [1]), als weit über die von außen her durch die bildende Kraft Gottes hervorgebrachte, durch eine vorhandene Materie bedingte Schöpfung erhaben setzten — auch darin, daß sie den Vater jener höheren Emanationswelt nicht den unmittelbaren Bildner dieser niederen Schöpfung seyn ließen, sondern der Weltbildner (δημιουργος), als verwandt dem Universum, das durch ihn gebildet und regiert wird, tief unter jene höhere Weltordnung und den Vater derselben herabstellten. Aber nun war das der Unterschied, daß sie bei dieser Unterordnung doch über die Art derselben verschieden dachten. Die Einen von Ideen ausgehend, welche schon längst unter alexandrinischen Juden herrschend waren,

1) עולם אצילות.

nahmen an, daß der höchste Gott diese Welt durch dienende Geister, Engel, hervorgebracht habe und regiere. An der Spitze dieser Engel stehe Einer, der alles leite und regiere, daher vorzugsweise der Weltbildner und Weltregierer genannt. Diesen Demiurgos verglichen sie mit dem die Welt bildenden und beseelenden Geiste [1]) Platons und der Platoniker, welcher auch, nach Platons Timaeus, das Ideal der göttlichen Vernunft in dem Werdenden, Zeitlichen darzustellen strebt. Dieser Engel ist ein Repräsentant des höchsten Gottes auf dieser niederen Stufe des Daseyns, er handelt nicht selbstständig, sondern nur nach den vom höchsten Gott ihm eingegebenen Ideen, wie die weltbildende Seele der Platoniker nach den von dem höchsten νους [2]) ihr mitgetheilten Ideen alles schafft; aber diese Ideen sind über sein eigenes beschränktes Wesen erhaben, er vermag sie nicht zu verstehen, er ist nur ein bewußtloses Organ derselben, und vermag daher die ganze Bedeutung des von ihm vollbrachten Werks selbst nicht zu fassen; als ein durch höhere Eingebung geleitetes Organ offenbart er Höheres, als er selbst begreift. So nun auch schlossen sie sich darin an die geläufigen Ideen der Juden an, daß sie annahmen, der höchste Gott habe sich vermittelst ihm zu Organen seines Willens dienender Engel ihren Vätern geoffenbart, von solchen rühre die mosaische Gesetzgebung her. Auch in dieser Hinsicht betrachteten sie den Demiurgos als Reprä-

1) Dem δευτερος θεος, dem θεος γεννητος.

2) Das ὁ ἐστι ζωον — ein Gegensatz gegen das γεννητον, den θεος γεννητος Platons, — das παραδειγμα der göttlichen Vernunft hypostasirt.

sentanten des höchsten Gottes; wie die übrigen Völker der Erde unter die Leitung der übrigen Engel vertheilt sind, so ist das jüdische Volk als das Eigenthumsvolk Jehovah's, des höchsten Gottes, besonders dem Demiurgos, als dessen Repräsentanten übergeben [1]). Er offenbarte auch hier, in der Religionsstiftung unter denselben, wie in der Weltschöpfung die höheren Ideen, die er selbst nicht in ihrer wahren Bedeutung verstehen konnte. Das alte Testament, wie die ganze Weltschöpfung das verhüllte Symbol einer höheren Weltordnung.

In dem jüdischen Volke selbst aber unterschieden sie wohl, nach alexandrinischer Weise, zwischen der großen Masse, die bloß darstellender Typus des Volkes Gottes ist, (die dem Fleische nach Israeliten, der *ἱσραηλ αἰσθητος, κατα σαρκα*) und der kleinen Anzahl derjenigen, welche der Bestimmung des Volkes Gottes sich würklich bewußt wurden, (die Seele dieser Masse, die Geistesmenschen des Philo, der *ἱσραηλ πνευματικος, νοητος*, das wahrhaft in der Gottesbetrachtung lebende, gottgeweihte Geschlecht, der *ἀνηρ ὁρων τον θεον*, die *πνευματικοι, γνωστικοι*, im Gegensatze gegen die *ψυχικοι, πιστικοι*). Die letzteren blieben mit ihrem fleischlichen Sinne nur bei dem Aeußerlichen stehen, bemerkten nicht, daß dies bloß Symbol sey, und erkannten daher den Sinn des Symbols nicht [2]). So auch erkannten jene Fleischlichgesinnten den

---

1) Nach Alex. vers. von Deuteron. 32, 8. 9.: *ὁτε διεμεριζεν ὁ ὑψιςος ἐθνη, ἐςησεν ὁρια ἐθνων κατα ἀριθμον ἀγγελων θεου, και ἐγενηθη μερις κυριου λαος αὐτου Ἰακωβ.*

2) So wird von einem gemäßigten Gnostiker, der noch kei=

Engel, durch den Gott in allen Theophanien des alten Testaments sich offenbarte, den Demiurgos, nicht in seinem rechten Verhältnisse zu dem verborgenen höchsten Gott, der sich nie in der Sinnenwelt offenbart; sie verwechselten auch hier Bild und Urbild, Symbol und Idee. Sie erhoben sich nicht über diesen Demiurgos, sie hielten ihn für den höchsten Gott selbst. Jene Geistesmenschen hingegen haben die verhüllte Ideen im Judenthume klar erkannt oder doch geahnet, sie erhoben sich über den Demiurgos zur Erkenntniß des höchsten Gottes, sie sind daher eigentlich seine wahren Verehrer (θεραπευται). Die Religion der Ersteren war bloß auf Autoritätsglauben gegründet, diese Letzteren leben in der Betrachtung der göttlichen Dinge. Jene mußten von dem Demiurgos durch Belohnungen, Strafen, Schreckmittel erzogen werden; diese bedürfen solcher Zuchtmittel nicht, sie erheben sich im Geistesschwung zu dem höchsten Gott, der nur Quelle der Beseligung ist für diejenigen, die zur Gemeinschaft mit ihm empfänglich sind, sie lieben ihn um seiner selbst willen [1].

---

nesweges zu jener, durch die Vermischung des alexandrinischen Idealismus mit syrischer Theosophie, ausgebildeten Gnosis gelangt war, in dem dem Barnabas zugeschriebenen Briefe, behauptet, daß die Juden das ganze Ceremonialgesetz, dasselbe äußerlich beobachtend, statt nur eine allegorische Darstellung allgemeiner religiöser und sittlicher Wahrheiten darin zu sehen, durchaus mißverstanden hätten. Die Gnosis schließe erst diesen wahren Sinn auf.

1) S. oben Theil I. S. 72. u. d. f. von dem zwiefachen religiösen Standpunkte nach Philo.

Wenn nun diese alexandrinischen jüdischen Theosophen zum Christenthum übergetreten waren, und mit demselben ihre früheren Ideen verbunden hatten, so sahen sie durch das Christenthum den Geist des alten Testaments vollends enthüllt, die höchste Idee der ganzen Schöpfung an's Licht treten; jetzt erst wird das Ziel der ganzen Schöpfung und der ganzen menschlichen Entwickelung klar. So weit der höchste Aeon [1]), der in der Person Christi erschien, erhaben ist über die Engel und den Demiurgos, so weit ist das Christenthum über das Judenthum und über die ganze irdische Schöpfung erhaben. Der Demiurgos selbst erkennt jetzt eine in sein Reich eintretende Offenbarung einer höheren Weltordnung an, und dient von jetzt an als ihr selbstbewußtes Organ [2]).

Die andere Parthei der Gnostiker bestand vornehmlich aus Solchen, welche vor ihrem Uebertritte zum Christenthume nicht früher der mosaischen Religion ergeben gewesen waren, aber schon früher eine orientalische, dem Judenthume, wie allen Volksreligionen entgegengesetzte Gnosis sich gebildet hatten, wie wir die Reste einer solchen in den Büchern der Zabier finden, und, wie sich eine solche noch immerfort im Orient unter den Persern und Hindu's finden läßt. Sie betrachteten den Demiur-

---

1) νους oder λογος.

2) Man sieht leicht, wie diese Gnostiker Stellen des neuen Testaments, wo der λογος λαληθεις δια του υἱου mit dem λογὸς λαληθεις δι' ἀγγελων verglichen wird, Ebr. 2. auch Ephes. 3, 10., benutzen konnten, um die von den Aposteln nur beiläufig hingeworfenen Züge, mit ihrer müßigen, dichtenden Spekulation, zu ganzen künstlichen Lehrgebäuden auszubilden.

gos und seine Engel nicht bloß, wie jene Ersteren, als untergeordnete, beschränkte, sondern als gegen den höchsten Gott durchaus feindselige Wesen. Der Demiurgos und seine Engel wollen sich in ihrer Beschränktheit als selbstständig feststellen, sie wollen keine fremde Herrschaft in ihrem Reiche dulden. Was Höheres in ihr Bereich herabgekommen, suchen sie dort gefangen zu halten, daß es sich nicht über ihre engen Grenzen erheben könne. Wahrscheinlich fiel in diesem Systeme das Reich der weltbildenden Engel größtentheils zusammen mit dem Reiche der gegen die menschliche Freiheit feindseligen, betrügerischen Sterngeister, welche eine tyrannische Regierung über die Dinge dieser Welt ausüben [1]). Der Demiurgos ist ein beschränktes und beschränkendes Wesen, hochmüthig, neidisch, rachsüchtig, und dieser sein Charakter spricht sich auch in dem von ihm herrührenden alten Testamente aus. Da diese Gnostiker das ihrer theosophischen Denkart so fremdartige alte Testament, aus Mangel an exegetischen und hermeneutischen Kenntnissen, und an dem richtigen pädagogisch-geschichtlichen Gesichtspunkte, nicht zu verstehen wußten, und doch sogleich über Alles abzuurtheilen gewohnt waren, gaben sie alle in einer roh anthropopathischen fleischlichen Auffassung des alten Testaments begründeten Irrthü-

---

1) So spielen bei den Zabiern die sieben Sterngeister, und die zwölf Sterngeister des Zodiakus, welche aus der unrechtmäßigen Vermischung des betrogenen Fetahil mit dem Geiste der Finsterniß erzeugt worden, eine bedeutende Rolle in allem Schlechten; von ihren Täuschungskünsten wird das den Zabiern verhaßte Juden- und Christenthum abgeleitet.

mer der gewöhnlichen Juden diesem selbst schuld. Der Irrthum der Juden bestand aber nach ihrer Ansicht bloß darin, daß sie den im alten Testamente, wie er ist, sich offenbarenden Demiurgos für den von ihm unendlich verschiedenen höchsten Gott hielten. Der Demiurgos ist würklich ein solches Wesen, wie es sich die Juden unter dem höchsten Gott vorstellen. Diese Gnostiker glaubten in dem alten Testamente und so auch in der Natur, welche sie mit demselben absprechenden menschlichen Fürwitze beurtheilten, das Bild jenes verhaßten Demiurgos zu erkennen. Der höchste Gott, der Gott der Heiligkeit und Liebe, welcher mit der Sinnenwelt in keiner Berührung steht, hat sich in dieser irdischen Schöpfung durch nichts geoffenbaret, als durch einige göttliche Lebenskeime, die in der Menschheit zerstreut sind, und deren Entwickelung der Demiurgos zu hemmen und zu unterdrücken sucht. Er ist höchstens nur in Mysterien von den wenigen Geistesmenschen erkannt und verehrt worden. Nun hat sich dieser Gott durch seinen höchsten Aeon ohne vorhergegangene Vorbereitung auf einmal zu dieser Weltordnung herabgelassen, um die gefangenen ihm verwandten höheren Geistesnaturen zu sich hinaufzuziehen. Das Christenthum findet nirgends in der ganzen Schöpfung einen Anschließungspunkt, außer in einigen Mysterien und theosophischen Schulen, in welchen eine höhere Weisheit als Gemeinlehre fortgepflanzt worden.

Dieser Unterschied zwischen den gnostischen Systemen war von der größten theoretischen und praktischen Wichtigkeit. Die Gnostiker der ersteren Gattung konnten nach ihren Principien, da sie in dem Demiurgos das Organ

des höchsten Gottes und den Repräsentanten desselben anerkannten, der nach dessen Ideen die Natur bildete, und die Entwickelung des Gottesreichs in der Geschichte leitete, die Offenbarung des Göttlichen in der Natur und der Geschichte aufsuchen; sie brauchten nicht nothwendig in einem unchristlichen Welthaß befangen zu seyn. Sie konnten anerkennen, daß das Göttliche auch in den irdischen Verhältnissen geoffenbart werden, daß auch alles Irdische dadurch verklärt werden könne. Sie konnten daher in asketischer Hinsicht sehr gemäßigt seyn, wie wir dies auch bei Vielen dieser Klasse finden, wenn gleich aus ihrer Ansicht von der ὕλη leicht die praktisch nachtheilige Richtung, das Böse nur aus der Sinnlichkeit abzuleiten, hervorgehen mußte, und wenn gleich ihre Ueberschätzung einer contemplativen Gnosis leicht dem Geiste der thätigen Liebe nachtheilig werden konnte. Hingegen die andere Art der Gnosis, welche aus dem Weltschöpfer ein gegen den höchsten Gott und dessen Weltordnung durchaus feindseliges Wesen machte, mußte leicht einen mit dem Geiste des Christenthums streitenden, wildschwärmerischen, finsteren Welthaß hervorbringen. Dieser äußerte sich auf zweierlei Weise: entweder bei edleren und besonnenere Menschen durch übertrieben strenge Asketik, durch ängstliche Scheu vor jeder Berührung mit der Welt, auf welche der Christ doch bildend einzuwürken berufen ist, — die Sittlichkeit konnte dann auf jeden Fall nur eine negative werden, bloß Weg der Reinigung für die Contemplation — oder er äußerte sich bei unreinen, zu wilder Schwärmerei geneigten Menschen, von ungeregelten Seelenkräften, durch freche Verhöhnung aller Sittengesetze. Wenn diese Gnostiker einmal von

dem Grundsatze ausgingen: diese ganze Welt ist das Werk eines beschränkten, ungöttlichen Geistes, sie ist für keine Offenbarung des Göttlichen empfänglich, — wir höhere Naturen, die wir einer weit höheren Welt angehören, sind in derselben gefangen; so schloß sich leicht die Folgerung an: Alles Aeußerliche ist für den inneren Menschen ganz und gar gleichgültig, es kann hier nichts Höheres ausgedrückt werden, mag sich der äußerliche Mensch allen Lüsten hingeben, wenn nur der innere Mensch dadurch in der Ruhe seiner Betrachtung nicht gestört wird. Gerade dadurch müssen wir dieser armseligen, feindseligen Welt unsere Verachtung und unsern Trotz beweisen, daß wir uns in keiner Lage durch dieselbe afficiren lassen. Wir müssen die Sinnlichkeit dadurch ertödten, daß wir, allen Lüsten uns hingebend, doch dabei ungestört in unserer Geistesruhe verharren. „Wir müssen durch den Genuß der Lust die Lust bekämpfen — sagten diese starken Geister — denn es ist nichts Großes, sich der Lust zu enthalten, wenn man sie nicht versucht hat, sondern das Große ist es, wenn man in der Lust sich befindet, nicht von ihr besiegt zu werden" [1]. Sehr treffend bemerkt gegen diese Leute der heid-

1) Clemens. Stromat. Lib. II. p. 411. Uebereinstimmend mit dem Clemens schildert die Denkart dieser Leute Porphyrius de abstinentia carn. Lib. I. §. 40. etc. „Nur ein kleines stehendes Gewässer — sagten sie — kann, wenn etwas Schmutziges hineingegossen wird, verunreinigt werden; nicht der Ocean, der Alles aufnimmt, weil er seine Größe kennt. So werden auch die kleinen Menschen von den Speisen überwältigt; wer aber ein Ocean von Gewalt ist, (ἐξουσία, vermuthlich ihr eigenthümlicher Ausdruck, Mißbrauch des paulinischen 1 Cor.

nische Philosoph Plotinos, — was Jeder auch, von dem Standpunkte des Christenthums aus, als wahr anerkennen muß, — daß sie, indem sie, kühner als Epikur, der die über diese Welt waltende Vorsehung leugnete, dieselbe anzuklagen wagten, zu demselben Resultate, in Beziehung auf die Sittlichkeit, hinführen mußten: „Daß hier nichts übrig bleibe, als sich seinen Lüsten hinzugeben, alle Gesetze dieser Welt und alle Sittlichkeit zu verhöhnen, damit nichts Gutes in dieser verhaßten Welt zu finden sey [1].“

Dieser Unterschied zeigt sich auch in der Betrachtung einzelner sittlicher Verhältnisse. Die Gnostiker der letzteren Klasse schrieben entweder den Cölibat vor und verabscheuten die Ehe als etwas Unreines und Profanes, oder nach jenem Grundsatze, daß alles Sinnliche ganz gleichgültig sey, und daß man hier nur dem Demiurgos durch Verhöhnung seiner beschränkenden Gesetze trotzen müsse, rechtfertigten sie alle Befriedigung der Lust. Die der ersteren Klasse hingegen ehrten die Ehe als einen heiligen Stand, durch den das Natürliche verklärt werden solle, und die valentinianische Gnosis erkannte sogar, — wie sie überall die niedere Welt als Symbol und Spiegel der höheren betrachtete, wie sie die Offenbarung desselben höchsten Gesetzes auf den verschiedenen Standpunkten des Daseyns in mannichfachen Abstufungen aufsuchte, — so auch in dem ehelichen Verhältnisse das Abbild eines höheren,

---

8, 9. 6, 12.) nimmt Alles in sich auf und wird nicht verunreinigt.“

1) S. die treffliche Ausführung bei Plotin Ennead. II Lib. IX. c. 15.

durch alle Stufen des Daseyns, von dem höchsten Gliede der Kette an, hindurchgehenden Verhältnisses (s. unten). Daneben zeigt sich auch hier der Einfluß der ursprünglich jüdischen Denkart, welche den Ehestand hochzuhalten geneigt war.

Die Differenz zwischen diesen beiden Richtungen der Gnosis tritt ferner in den verschiedenen Betrachtungsweisen der Person Christi stark hervor. Zwar stimmen alle Gnostiker in gewisser Hinsicht darin überein, daß, wie sie den Gott des Himmels und den Gott der Natur von einander unterschieden, und wie sie daher auch die unsichtbare und die sichtbare Weltordnung, das Göttliche und das Menschliche zu sehr von einander trennten, sie so auch die Einheit zwischen dem Menschlichen und zwischen dem Göttlichen in der Person Christi nicht anzuerkennen wußten. Doch wie wir in jener Hinsicht dabei einen bedeutenden Unterschied zwischen den beiden Hauptrichtungen der gnostischen Systeme bemerkten, so können wir ihn auch in dieser Hinsicht bemerken; wir finden hier eine wesentliche Abstufung in den Ansichten von dem Verhältnisse des Göttlichen und Menschlichen in Christo. Die Einen erkannten doch die Menschheit Christi in ihrer Realität und auch in einer gewissen Würde an, wenn gleich wie sie aus dem Einen Gott des Himmels und der Natur zwei Götter machten, und den Schöpfer dieser nur das Organ von jenem seyn ließen, sie so auch den Einen Christus in zwei Christus zertheilten, einen höheren und einen niederen, einen himmlischen und einen irdischen, so daß dieser nur jenem zum Organ dienen sollte, und zwar nicht in ursprünglicher unzertrennlicher Verbindung, sondern

so, daß jener erst bei der Taufe im Jordan sich mit diesem verbunden hätte. Die andere Gattung der Gnosis aber mußte, wie sie den Zusammenhang des Christenthums mit dem Judenthum und jeder geschichtlichen Entwickelung des Gottesreichs in der Menschheit leugnete, wie sie aus dem Gott Christi und des Evangeliums einen andern Gott machte als den Gott der Natur und der Geschichte, so auch den Zusammenhang der Erscheinung Christi mit der Natur und der Geschichte aufheben. Christus tritt hier nicht in die Natur, nicht in die geschichtliche Entwickelung der Menschheit ein. Die der phantastischen Richtung des Orients zusagende und unter den Juden längst verbreitete Ansicht, daß ein höherer Geist [1]) in mancherlei täuschenden sinnlichen Scheinformen, die keine Realität haben, dem sinnlichen Auge sich darstellen könne, wurde auf Christus übertragen, eine ganze wesentliche Seite seines irdischen Daseyns und seiner Persönlichkeit wurde wegkritisirt; seine ganze Menschheit wurde weggeleugnet, die ganze menschliche Erscheinung Christi zu einem bloßen täuschenden Schein, zu einer bloßen Vision gemacht; — der Doketismus, der gerade Gegensatz des schroffen Ebionitismus, der nur das Menschliche in Christo anerkennen wollte. Diese Ansicht konnte, wie bei schwärmerischen Basilidianern, endlich so weit kommen, das Heiligste in dem menschlichen Leben Jesu eigentlich auf die profanste Weise zu verhöhnen.

Die gnostischen Systeme lassen sich also nach der wesentlichsten und einflußreichsten Differenz am natürlichsten

1) Man denke nur an die indische Maja und an so manche indische Mythen.

eintheilen in die beiden Classen der den Zusammenhang zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Weltordnung, zwischen der Offenbarung Gottes in der Natur, in der Geschichte und in dem Christenthume, die Verbindung zwischen dem alten und dem neuen Testamente, als Einem Ganzen theokratischer Entwickelung anerkennenden, — und den diesen Zusammenhang und diese Verbindung zerreißenden Sekten, welche das Christenthum nur zu einem vereinzelten Bruchstücke in der Menschengeschichte machten, was wir kurz zusammengefaßt erklären können: die an das Judenthum sich anschließenden und die demselben sich feindselig entgegenstellenden Sekten [1]. Es ist freilich natürlich, daß auch zwischen diesen Gegensätzen sich manche Uebergänge finden lassen, die gegen die Richtigkeit der Eintheilung nichts ausmachen können.

---

1) Diese Eintheilung hat noch das für sich, daß nur so das eigenthümliche System Marcions, welches doch von einer Seite nothwendig in die Reihe der gnostischen Systeme gehört, seinen rechten Platz unter denselben erhalten kann. Clemens von Alexandria bestätigt gewissermaßen diese Eintheilung, indem er den Valentinus den κορυφαιος των πρεσβευοντων την κοινοτητα nennt. Strom. Lib. VI. p. 641. — den Hauptmann derjenigen, welche eine gemeinsame Quelle der Offenbarung des Göttlichen in der Menschheit annehmen, nicht den Zusammenhang des Christenthums mit aller früheren Offenbarung Gottes leugneten. Die πρεσβευοντες το ἰδιον του χριστιανισμου, die von keiner solchen κοινοτης zwischen dem Christenthum und irgend einer früheren Offenbarung göttlicher Wahrheit etwas wissen wollten, würden also auch nach ihm den Gegensatz bilden.

Besonders lehrreich ist es, die Art und Weise zu betrachten, wie diese Gnostiker zu der Ueberzeugung kommen konnten, daß ihre dem einfachen Evangelium so fremdartige Lehren von Christo und den Aposteln seyen vorgetragen worden, und wie sie dies zu beweisen suchen konnten. — Wir finden hier dieselben Erscheinungen, welche sich, aus denselben in dem Wesen der menschlichen Natur liegenden Ursachen, in den späteren Jahrhunderten oft wiederholten. — Mit einem in seinen Grundprincipien schon fertig dastehenden, theosophischen Systeme gingen sie zur heiligen Schrift und suchten hier Anschließungspunkte für dasselbe — und diese konnten sie dann leicht finden, da sie mit den Regeln einer grammatischen und logischen Auslegung gänzlich unbekannt waren [1]), und die Aufmerksamkeit auf solche Dinge als etwas zu Fleischliches [2]) verachteten. Ihnen sollte die innere Anschauung Alles aufschließen; es strafte sich aber an ihnen der Hochmuth, der, auf ein gewisses inneres, nur einer gewissen Art höherer Naturen verliehenes Licht vertrauend, die gewöhnlichen menschlichen Erkenntnißmittel verschmähete. Daher waren sie preis gegeben aller Art von Mißverständnissen, welche aus der Nichtberücksichtigung der Veranlassung und des Zusammenhangs, indem etwas gesagt worden, aus der Verwechselung der verschiedenen Bedeutung Eines Wortes [3]), der Nichtunterscheidung

1) Origenes zeigt Philocal. c. 14., wie sehr die Gnostiker durch die ἄγνοια των λογικων bei der Bibelauslegung in ihren Irrthümern bestärkt wurden.

2) Nur für die ψυχικοι Gehörendes.

3) Wie z. B. überall, wo sie im neuen Testament das Wort „Welt" mit Tadel gebraucht fanden, mußten ihnen alle

zwischen bildlichen und eigentlichen Ausdrücken, der willkürlichen Anwendung einzelner Züge eines Gleichnisses ohne Beachtung des Vergleichungspunktes, entstehen konnten. Die subjektive Willkür der Einbildungskraft, der Gefühle und der Spekulation konnte ohne objektive, aus der Anwendung der Denk- und Sprachgesetze hervorgehende Norm, sich selbst überlassen, Alles, was sie wollte in der Schrift finden und in dieselbe hineinlegen. Die Parabeln, für deren Einfalt und praktische Tiefe sie keinen Sinn hatten, waren ihnen daher, weil eine willkürliche Auslegung, wenn sie einmal den Vergleichungspunkt außer Acht gelassen, hier den freiesten Spielraum hatte, besonders willkommen. Die Polemik gegen die willkürliche Bibelauslegung der Gnostiker hatte aber auch den vortheilhaften Einfluß, daß sie deren Gegner auf das Bedürfniß einer nüchternen grammatisch-logischen Bibelauslegung aufmerksam machte, und sie zur Aufstellung der ersten hermeneutischen Canones veranlaßte, wie sich aus manchen Belegen bei dem Irenäus, Tertullianus, Clemens und Origenes zeigen läßt.

Die Kühneren unter den Gnostikern benutzten eine nach willkürlichen kritischen Grundsätzen verfahrende Auslegungstheorie, sie sagten: Christus und die Apostel hätten sich verschieden ausgesprochen nach den verschiedenen Standpunk-

solche Stellen zum Beweise dienen, daß diese ganze Schöpfung etwas Mangelhaftes sey, nicht von dem höchsten, vollkommenen Gott herrühren könne; denn daß das Wort „Welt" in verschiedener Bedeutung im neuen Testament vorkommen könne, fiel ihnen nicht ein.

punkten der Menschen, zu denen sie geredet, sie hätten sich an diese verschiedenen Standpunkte angeschlossen, mit den Psychikern, den auf dem Standpunkte des blinden, bewußtlosen Glaubens sich Befindenden (den in jüdischen Vorurtheilen Befangenen), hätten sie nur von einem Demiurgos geredet, da ja doch ihre beschränkten Naturen nichts Höheres hätten fassen können. — (Die Gnostiker sind die Väter der exegetisch angewandten Theorie von einer Accommodation in der christlichen Kirche, obgleich an und für sich die Theorie von einer Accomodation so alt ist als die Unterscheidung zwischen einer esoterischen und einer exoterischen Religionslehre.) — Die höheren Wahrheiten aus der Aeonenwelt und über dieselbe hätten sie nur einem kleinen Kreise von Geweihten, die vermöge ihrer höheren Geistesnatur (als πνευματικοι) für solche Wahrheiten empfänglich gewesen, mitgetheilt und dieselben sonst nur durch einzelne, nur solchen Naturen verständliche Bilder und Winke angedeutet. Jene höhere Weisheit hätten sie, wie Paulus, 1 Corinth. 2, 6., sagte, nur unter den Vollkommenen im lebendigen Worte vorgetragen, und nur durch das lebendige Wort sollte sie in dem Kreise der Geweihten stets fortgepflanzt werden. Erst die Kenntniß dieser geheimen Ueberlieferung gebe daher den rechten Schlüssel zur tiefern Schrifterklärung. Dagegen sagt Irenäus [1]): „Die Apostel, welche ausgesandt worden, damit die Irrenden finden, damit die Blinden sehen, damit die Kranken geheilt werden sollten, sprechen gewiß nicht mit ihnen nach ihren damaligen Meinungen, sondern der Offenbarung der Wahrheit

1) Lib. III. c. 5.

gemäß. Welcher Arzt, der die Kranken heilen will, wird nach den Lüsten der Kranken handeln, und nicht vielmehr, wie es zur Heilung geeignet ist? — Die Apostel, welche Jünger der Wahrheit waren, sind fern von aller Lüge, denn die Lüge hat mit der Wahrheit, wie die Finsterniß mit dem Lichte, nichts gemein. Unser Herr, der die Wahrheit ist, log also nicht."

Oder sie sagten: Aus dem Unterrichte der Apostel selbst könne man die reine Lehre Christi noch nicht erkennen, denn die Apostel wären noch mitunter in psychischen oder jüdischen Meinungen befangen gewesen, der Pneumatikos müsse das Psychische von dem Pneumatischen in ihren Schriften sondern. Oder sie wagten sogar in den Reden Christi zu unterscheiden, was in ihm der psychische Christus nach Eingebung des Demiurgos, was die noch in der Mitte zwischen dem Reiche des Demiurgos und dem Pleroma schwebende, noch nicht zu ihrer völligen Ausbildung gelangte göttliche Weisheit [1]), und was der höchste νους aus dem Pleroma durch ihn gesprochen [2]).

Wären diese Gnostiker occidentalische Denker gewesen, so würden sie in ihrem construirten Christus das, was er in der Unmittelbarkeit der Begeisterung, aus einer über alles Zeitliche sich erhebenden Anschauung heraus, und was er von dem Standpunkte einer durch Zeitideen getrübten Reflexion gesagt habe, unterschieden, sie würden ähnliche Ideen nur in andern Ausdrücken vorgetragen haben.

Diese Gnostiker waren zum Theil durchaus nicht ge-

---

1) Die Sophia, Achamoth. s. unten.

2) S. Iren. Lib. III. c. 2.

sonnen, sich von der übrigen Kirche loszureißen und abgesonderte Gemeinden zu stiften. Sie waren ja überzeugt daß die Psychiker, von ihrem Standpunkte aus, das Christenthum nicht anders als in der kirchlichen Form auffassen, daß sie zu keiner höheren Stufe als dem blinden Autoritätsglauben gelangen könnten, daß ihnen der Sinn für die höhere Geistesanschauung ganz abgehe, darum wollten sie diese Gemein-Kirchlichgesinnten [1]) in ihrer Glaubensruhe nicht stören, sie wollten, an die gewöhnlichen Gemeindeversammlungen sich anschließend, neben denselben eine Art von theosophischen Schulen, von christlichen Mysterien, stiften, in welche alle diejenigen, bei denen sie jenen nicht Allen gegebenen höheren Sinn wahrzunehmen glaubten, aufgenommen werden sollten. Sie beklagten sich darüber, daß man sie in der Gemeinschaft der Kirche nicht dulden wolle, daß man sie Häretiker nenne, da sie doch mit der Kirchenlehre ganz übereinstimmten [2]).

Was würde aber aus der Kirche geworden seyn, wenn ihnen diese Absicht [3]), sich durch diese Unterscheidung zweier verschiedenen Standpunkte der Religion in der Kirche zu verbreiten, gelungen wäre? Wie sehr hätte die Einfalt, Zuversicht und Klarheit des christlichen Glaubens, der prak-

1) τοὺς κοινοὺς ἐκκλησιαστικούς.

2) Queruntur de nobis, quod cum similia nobiscum sentiant, sine causa abstineamus nos a communicatione eorum et cum eadem dicant et eandem habeant doctrinam, vocemus illos haereticos. Iren. Lib. III. c. 15.

3) Bei der sich selbst wohl Viele unter ihnen keiner Unredlichkeit bewußt wurden, weil diese Art zu verfahren in ihrer ganzen Religionsansicht begründet war.

tische Geist des Christenthums, das alle Herzen vereinigende Band der christlichen Gemeinschaft, und auch eine im Bewußtseyn ihrer natürlichen Grenzen, — welche eine anmaßende, intellektuelle Anschauung übersteigen wollte, — ihre naturgemäße Entwickelung im Lichte des Christenthums verlangende Vernunft [1]), darunter leiden müssen. Aber der Geist des Christenthums erweckte, wie wir bei der Betrachtung der theologischen Geistesentwickelung in der Kirche sehen werden, zwei *verschiedene Geistesrichtungen*, welche in dieser Polemik übereinstimmend dem Gnosticismus sich entgegenstellten.

Was dem Gnosticismus Eingang verschaffte, war von der einen Seite freilich der in der menschlichen Natur gegründete Hochmuth, welcher stets solche Richtungen zu befördern besonders beigetragen hat, der Hochmuth der Menschen, die mit dem Einfachen sich nicht begnügen, sondern etwas Eigenes vor Anderen voraus haben wollen, denen es so schwer wird, sich dazu herabzulassen, daß sie mit allen Anderen *bloß empfangen und annehmen* sollten. *Irenäus* und *Plotin*, zwei so durchaus verschie-

1) Gegen die Gnostiker, welche von einem höheren *Organ* als die Vernunft, für die *Erkenntniß* des Göttlichen, dem πνευματικον, das nur gewissen Naturen einwohne, redeten, sagt *in so fern Plotin* richtig: το δε ὑπερ νουν, ἠδη ἐστιν ἐξω του νου το πεσειν. *Falsch, wenn dieser Satz*, was im Sinne *Plotins* wohl geschehen konnte, dem Christenthume überhaupt, welches eine über die menschliche Vernunft erhabene objektive *Erkenntnißquelle* göttlicher Dinge in einer Offenbarung Gottes gab, aus der die Vernunft als Organ unter der Erleuchtung eines höheren Geistes schöpfen sollte, entgegengehalten wurde.

denartige Männer, wiesen beide darauf hin, wie durch die Vorspiegelungen der Gnostiker dem Hochmuthe der Menschen geschmeichelt wurde. Der erstere sagt [1]: „Wer sich ihnen hingegeben hat, der ist gleich aufgeblasen, der glaubt weder im Himmel noch auf Erden zu seyn, sondern in das Pleroma eingegangen zu seyn, und voller Hochmuth geht er einher.“ Und Plotin: „Die unverständigen Menschen folgen solchen Reden, wenn sie auf einmal hören: „„Du wirst besser seyn nicht allein als alle Menschen, sondern auch als alle Götter,““ denn groß ist der Hochmuth der Menschen. Der vorher demüthige und bescheidene Mann hört es gern: „„Du bist ein Sohn Gottes [2], die Uebrigen aber, welche du bewundertest, sind keine Gottessöhne, du bist auch höher als der Himmel, ohne etwas dazu zu thun.““

Von der andern Seite, wie meistentheils jeder vorherrschende Irrthum eines Zeitalters seinen Gegensatz in einem andern Irrthume hat, durch den er hervorgerufen wird und dessen Bekämpfung ihm einen guten Schein leiht, wie meistentheils jede in einem Theile der Menschheit um sich greifende falsche Richtung eine mißverstandene, einseitig aufgefaßte Wahrheit, ein irre geleitetes an und für sich wahres Bedürfniß der menschlichen Natur zum Grunde liegt, so finden wir es auch hier. Der Gegensatz gegen eine fleischlich rohe Auffassung der göttlichen Dinge unter Juden und Christen, rief den Gnosticismus hervor, und beförderte ihn desto mehr, da das Christenthum auch neue

1) Lib. III. c. 15.

2) Ein πνευματικος, der allein unmittelbar von dem höchsten Gott herstammen sollte.

Geistesbedürfnisse anregte, welche bei einem alles Ideale verschmähenden, alle höhere geistige Betrachtung und Anschauung zurückweisenden, alle Spekulation schroff abstoßenden Autoritätsglauben keine Befriedigung finden konnten. Wenn die Gnostiker den Begriff des Glaubens so niedrig auffaßten, wenn sie nicht zum Bewußtseyn dessen gelangten, was Glaube nach dem Wesen des Christenthums und in der paulinischen Idee ist, so konnte dies mit veranlaßt werden durch den Gegensatz gegen Solche, welche entweder die wahre Kraft des Glaubens, als eines beseelenden Lebensprincips in ihrem Leben nicht offenbarten, oder doch nicht in der Entwickelung zu zeigen verstanden, daß der Glaube etwas Höheres sey als Autoritätsglauben, als blinde Unterwerfung unter äußerliche Autorität, daß er eine innere Lebensrichtung und ein inneres Lebensprincip, die Quelle eines neuen inneren Lebens sey. Mancher konnte durch das unbefriedigte Bedürfniß nach einer tieferen christlichen Erkenntniß, nach einer Erkenntniß des inneren organischen Zusammenhanges der christlichen Lehren dem Gnosticismus zugeführt werden [1]). Die Gnostiker machten den ersten Versuch, die christliche Lehre im

1) Wie Ambrosius, von und zu welchem der große Origenes, der ihn von den Irrthümern des Gnosticismus überführt hatte, sagt: „Aus Mangel an Solchen, welche Besseres vortragen, indem du den unvernünftigen und unwissenden Glauben nicht ertrugest aus Liebe zu Jesus, (αὐτος γουν ἀποριᾳ των πρεσβευοντων τα κρειττονα μη φερων την ἀλογον και ἰδιωτικην πιστιν δια την προς τον Ἰησουν ἀγαπην) überließest du dich einst den Lehren, welche du nachher, den dir verliehenen Verstand richtig gebrauchend, als irrig erkanntest und verwarfst. Orig. T. V. Ioh. am Ende.

Ganzen und Einzelnen nach ihrem inneren Zusammenhange zu entwickeln, und aus dem Christenthume eine durchgeführte zusammenhängende Anschauungsweise von göttlichen und menschlichen Dingen zu bilden. Das Verlangen und Streben nach innerem Zusammenhange und innerer Einheit der Erkenntniß ist bei ihnen unverkennbar; freilich wurde ihr von Einer Seite richtiges Streben sehr irre geleitet, und erhielt eine falsche und verderbliche Richtung, weil sie das Christenthum nicht aus seinem eigenthümlichen Wesen erkannten, weil sie fremdartige Elemente mit dem selbstgenugsamen Christenthume vermischten, weil sie die natürlichen Schranken menschlicher Erkenntniß nicht beachteten, weil sie das eigenthümliche Gebiet der Religion und das eigenthümliche Gebiet der Wissenschaft nicht wahrzunehmen wußten. — Ihre großartigen Irrthümer stehen in der Geschichte als belehrende und warnende Beispiele da.

Wir gehen nun nach diesen allgemeinen Betrachtungen zu den einzelnen gnostischen Sekten über, und wir reden der Eintheilung zufolge, welche uns als die zweckmäßigste erschien, zuerst von den gnostischen Sekten, welche, an das Judenthum sich anschließend, eine allmähliche Entwickelung der Theokratie in der Menschheit, von einer ursprünglichen Grundlage derselben aus, annahmen.

β. Die einzelnen Sekten.

1. An das Judenthum sich anschließende gnostische Sekten.

a. Cerinthus.

Die Lehre dieses Gnostikers zeigt uns anschaulich, wie sich die Gnosis aus dem Judenthume herausbildete, er macht den natürlichen Uebergang von den judaisirenden Sekten zu

den gnostischen. Wir finden in den über seine Meinungen uns gebliebenen Nachrichten Widersprüche und Schwierigkeiten, welche sich nur durch die richtige Anschauung von der Entwickelung des Gnosticismus aus dem Judenthume heraus auflösen lassen. Cerinthus lebte zu Ephesus zugleich mit dem Apostel Johannes, nach einer alten Ueberlieferung, welche man in Zweifel zu ziehen durchaus keinen triftigen Grund hat. Er lebte in den Gegenden, wo schon frühzeitig dem Christenthume Verfälschungen drohten, die von denjenigen, mit welchen das Evangelium sonst in den ersten Zeiten zu kämpfen hatte, — den aus dem pharisäischen Judaismus herrührenden Verfälschungen, verschieden waren [1], Verfälschungen, die vielmehr aus der Vermischung jüdischer Theosophie mit dem Christenthum hervorgingen. Der schärfste Gegensatz zwischen den Berichten über Cerinths Lehren scheint darin zu liegen, wenn Irenäus ihn zu einem vollständigen Gnostiker macht — und von der andern Seite der Presbyter Cajus zu Rom, welcher am Ende des zweiten Jahrhunderts schrieb, und der Bischof Dionysius von Alexandria, nach der Mitte des dritten Jahrhunderts, ihm einen grob sinnlichen, ganz die Farbe des fleischlichen Judaismus an sich tragenden Chiliasmus zuschreiben. Aber wir können wohl beide Darstellungen einander näher bringen, wenn wir von jeder etwas abzuziehen berechtigt sind. Dem Irenäus konnte es leicht geschehen, daß, wo er einige dem Gnosticismus verwandte Züge fand, er ein ganzes gnostisches System daraus machte. Dem heftigen Gegner des Chilias-

1) S. Apostelgesch. 20, 29., vergl. den ersten und zweiten Brief an Timotheus und den Brief an die Colosser.

mus, dem Presbyter Cajus, war alles willkommen, was den Chiliasmus von einer nachtheiligen Seite erscheinen zu lassen dienen konnte, und gewiß war er nicht geneigt, die Ausdrücke eines verhaßten Systems auf das Mildeste zu deuten, um so mehr wenn diese Ausdrücke, von einem an jüdisch-orientalische Bildersprache nicht Gewöhnten, leicht mißverstanden werden konnten. Ferner war es natürlich, daß Irenäus, nach dessen Ueberzeugung der Chiliasmus zur Vollständigkeit der Orthodoxie gehörte, eine solche Ansicht nicht unter den eigenthümlichen Meinungen des verhaßten Gnostikers anführte. Wir wollen nun versuchen, aus dem Fragmentarischen in den angeführten Berichten, verglichen mit den Nachrichten des Epiphanius, ein Ganzes zusammenzusetzen.

Nach Irenäus [1]) lehrte Cerinth, die Welt sey geschaffen worden von einer dem höchsten Gott sehr untergeordneten Macht [2]), welche diesen über Alles erhabenen Gott gar nicht gekannt. Nach Epiphanius [3]) behauptete er, die Welt sey von Engeln geschaffen worden. Leicht läßt sich in allem diesen das zum Grunde liegende jüdische Element erkennen: er meinte, daß der über alle Berührung mit dem Sinnlichen erhabene, aus der Verborgenheit seines unbegreiflichen Wesens nicht heraustretende

1) Die am meisten zu benutzende Stelle, in welcher Irenäus weniger als anderswo den Cerinth mit anderen Gnostikern vermischt, ist Lib. I. c. 26.

2) Virtus, δυναμις גבורה, ein terminus technicus der jüdischen Theologen.

3) Haeres. 8. vel 28.

Gott [1]), durch dienende Engel diese Welt geschaffen habe. Er nahm nach jüdischer Theorie verschiedene Rangordnungen der höheren Geisterwelt an, und schrieb den Engeln oder Mächten, durch welche Gott die irdischen Dinge geschaffen habe, eine niedrige Stufe in dieser Reihefolge zu, wie er die irdischen Dinge, ohne ihren Ursprung von Gott her zu leugnen, doch tief unter die himmlischen Dinge herabsetzen wollte. Vielleicht lehrte er nicht, daß jene Engel den höchsten Gott gar nicht gekannt, sondern nur, daß sie eine sehr dürftige Kenntniß von Gott und den höchsten Himmeln gehabt hätten, nicht die vollkommene Kenntniß, welche erst durch die Offenbarung des göttlichen Logos mitgetheilt werden sollte. An die Spitze dieser Engel stellte Cerinth nach dem Irenäus eine ihnen vorstehende Macht aus ihrer Mitte. So behauptete er auch, nach der ziemlich allgemeinen Vorstellung der Juden, das mosaische Gesetz sey durch diese Engel geoffenbaret worden [2]). Indem er das sagte, wollte er, im Verhältnisse zu allen menschlichen Systemen und allen andern Volksreligionen, die Würde des mosaischen Gesetzes recht hervor heben; aber freilich, in Beziehung auf die Messiasoffenbarung, dieselbe so weit herabsetzen, als die Engel dem höchsten Logos untergeordnet sind. In der Lehre von der Person des Messias schloß er sich eines Theils ganz an die gewöhn-

---

1) Der ὤν des Philo.

2) Nach Epiphan. insbesondere durch Einen derselben, vielleicht den an der Spitze stehenden, welchem, als dem Repräsentanten des höchsten Gottes auf dieser Stufe des Daseyns, insbesondere die Leitung des gottgeweihten Volks anvertraut worden.

liche jüdische Auffassung an (s. oben). Der Mensch Jesus war ein auf natürliche Weise erzeugter Sohn des Josephs und der Maria, mit keinerlei Art von Wundergaben ausgerüstet, der sich vor andern Juden nur durch einen höheren Grad der gesetzlichen Frömmigkeit [1]) und der Weisheit ausgezeichnet. Durch diese Eigenschaften machte er sich dessen würdig, daß er vor Allen zum Messias erkohren wurde [2]). Er selbst wußte wohl nichts von dieser ihm ertheilten Bestimmung, erst bei dem zu seiner Einweihung für den Messiasberuf bestimmten Momente, bei der Taufe durch den Johannes, wurde ihm diese geoffenbaret, und zugleich wurde er mit den zur Erfüllung dieser Bestimmung ihm nothwendigen Kräften ausgerüstet. Jener höchste Logos oder Gottesgeist [3]) erschien auf einmal aus dem sich über Jesus aufthuenden Himmel herab, in der Lichtgestalt einer Taube, und senkte sich in seine Seele hinein. Der Vorstellung Cerinths entspricht wahrscheinlich die Erzählung in einer ebionitischen Rezension des εὐαγγελιον καθ' ἑβραιους, wo es heißt: „Als das Volk getauft worden, kam auch Jesus und ließ sich von Johannes taufen (wahrscheinlich ohne zu ahnen, daß er von der übrigen getauften Menge verschieden sey, daß mit ihm etwas Besonderes vorgehen sollte); und als er aus dem Wasser emporkam, öffneten sich die Himmel und er sah den heiligen Gottesgeist in der Gestalt einer herabkommenden und in

---

1) Der δικαιοσυνη im gewöhnlichen jüdischen Sinne.

2) τῃ ἐκλογῃ χριστος.

3) Das πνευμα ἁγιον und den λογος mochte Cerinth wohl, wie manche jüdische Theologen, für identisch erklären.

ihn sich hineinsenkenden Taube (die Lichtgestalt senkte sich sichtbar auf sein Haupt herab und in ihn hinein. Sie verschwand nun, ein Zeichen, daß der heilige Geist oder Logos sich ganz mit seiner Person vereinigt hatte) [1]); und es ward eine Stimme vom Himmel, welche sprach: du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen; und wiederum: Heute habe ich dich gezeugt [2]), d. h. durch die Verbindung mit diesem Gottesgeist in die Würde eines Sohnes, des Messias, dich eingesetzt; und sogleich umleuchtete den Ort großes Licht." Durch die Verbindung mit diesem höchsten Geiste gelangte Jesus nun erst zu einer über diese ganze Welt und die ihr vorstehenden Engel erhabenen Würde, Macht und Weisheit. Nun erst erlangt er die vollkommene Erkenntniß des höchsten Gottes und der himmlischen Dinge. Nun können die Engel selbst aus seinen Offenbarungen lernen, nun verrichtet er Wunder durch die göttliche Macht dieses mit ihm verbundenen Geistes. Dieser ist es, der ihn in Allem, wie sein Organ gebraucht, dieser ist das πνευμα του χριστου, der Messias selbst im höchsten Sinne des Wortes [3]). Die Idee von einem Messias, der durch Leiden erlösen sollte, paßte nicht zu der Denkart eines Cerinth, welcher für das Göttliche in der Knechtsgestalt keinen Sinn hatte, welcher magisch-theosophisches Gepränge liebte. In der Verbindung mit dem

---

1) εἶδε το πνευμα του θεου το ἁγιον ἐν εἴδει περιστερας κατελθουσης και εἰσελθουσης εἰς αὐτον.

2) ἐγω σημερον γεγεννηκα σε.

3) Der ἀνω χριστος, der χριστος ἐπουρανιος, Jesus nur dessen menschliches Organ der κατω χριστος.

mächtigen Gottesgeiste hätte Jesus nicht leiden gekonnt, durch diese Verbindung hätte er nothwendig über alle seine Feinde siegen müssen. Das Leiden selbst ist schon ein Beweis, daß sich jener mit ihm verbundene Gottesgeist vorher von ihm getrennt und sich wieder zum Vater erhoben hatte. Dem Leiden des sich selbst überlassenen Menschen schrieb Cerinth wahrscheinlich keinen Theil am Erlösungswerke zu [1]).

Nach Epiphanius hätte dieser Alles nach seinen Ideen sich zurechtlegende Theosoph die Auferstehung Jesu geleugnet. Er könnte demnach angenommen haben, daß sich der göttliche Logos erst dann wieder mit dem Menschen Jesus verbinden werde, wenn er ihn zum siegreichen König des Messiasreichs einsetzen, mit ihm alle Gläubige zur Theilnahme an demselben auferwecken werde. Doch ist der Bericht des Epiphanius nicht zuverläßig; da er von der Voraussetzung ausging, daß der Apostel Paulus überall mit den Anhängern des Cerinth zu kämpfen hatte, könnte er aus 1 Corinth. 15. dem Cerinth eine ihm fremde Meinung angedichtet haben.

Cerinth kam ferner darin mit den Ebioniten überein, daß er die fortdauernde Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für die Christen in gewisser Hinsicht behauptete. Er konnte wohl annehmen, daß durch die Offenbarung des Logos der höchste Sinn des Judenthums, welcher den gesetzgebenden Engeln selbst noch nicht klar war, der Ἰουδαισμος πνευματικος, das Himmlische, das durch das Irdische abgebildet, erst offenbart worden, und daß doch

1) S. unten bei Basilides.

jenes irdische Schattenbild bis zum siegreichen Eintritt des Messiasreichs, oder bis zum Beginn der neuen himmlischen Ordnung der Dinge noch fortbestehen werde. Da aber Epiphanius von ihm sagt, daß er zum Theil am Judenthum festhielt, und es nicht wahrscheinlich ist, daß letzterer gerade etwas von dieser Art gedichtet haben sollte [1]); so ließe sich daraus schließen, daß Cerinth nicht alles im Judenthume für auf gleiche Weise göttlich ansah, daß er etwa, wie der Verfasser der Clementinen und wie manche jüdische mystische Sekten, ein ursprüngliches Judenthum von späteren Verfälschungen unterschied, und, daß er nur auf die fortdauernde Verbindlichkeit derjenigen Theile des Ceremonialgesetzes, welche er zu dem ersteren rechnete, drang. Als den Vermittelungs- und Uebergangspunkt zwischen der irdischen und der neuen ewigen himmlischen Weltordnung, setzte Cerinth mit vielen jüdischen Theologen eine tausendjährige selige Zeit, unter der Regierung des durch die Kraft des Logos siegreichen Messias, in dem verherrlichten Jerusalem als dem Mittelpunkt der verherrlichten Erde. Man schloß aus der zu buchstäblich verstandenen Stelle Ψ 90, 4., daß wie tausend Jahre in den Augen Gottes soviel seyen als ein Tag, die Welt sechs Jahrtausende in ihrem vorhandenen Zustande bestehen, und dann am Schlusse des irdischen Weltlaufs ein Jahrtausend des Sabbats (ungetrübter Seligkeit) für die von allem Kampfe befreiten Frommen noch auf Erden erfolgen werde. Es frägt sich freilich, ob er sich von der Glückseligkeit dieses tausendjährigen Sabbats so krasse fleischliche Vorstellungen machte, wie

---

2) προσεχειν τῳ Ἰουδαισμῳ ἀπο μερους.

Cajus und Dionysius ihm Schuld geben, was zu dem Ganzen seiner Denkart nicht wohl zu passen scheint. Er sprach von einem Hochzeitsfeste, ein damals gewöhnliches Bild um die beseeligende Verbindung des Messias mit den Seinigen darzustellen [1]); wer aber mit gehässigem Sinn seine Worte auslegte, konnte solche Bilder mißdeuten. Dionysius sagt, daß, indem er von Fasten und Opfern sprach, er nur seine grob fleischlichen Vorstellungen zu beschönigen gesucht. Aber was berechtigte ihn zu dieser Voraussetzung [2])?

b. Basilides.

Von dem Cerinth gehen wir zu dem Basilides über, welcher in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lebte. Höchst wahrscheinlich war Alexandria der Sitz seiner Würksamkeit, das Gepräge alexandrinisch-jüdischer Bildung läßt sich bei ihm und seinem Sohne Isidorus, dessen Name schon das egyptische Vaterland anzeigte, nicht verkennen. Die Nachricht des Epiphanius aber, daß Syrien, das gemeinschaftliche Vaterland der gnostischen Systeme, auch das Vaterland des Basilides war, ist an und für sich nicht unwahrscheinlich, obgleich auch nicht zuverlässig. Emanationslehre und Dualismus waren die Grundlage seines Systems; an die Spitze der Emanations-

---

1) Auch die Gnostiker schilderten die Seligkeit der in das Pleroma aufgenommenen πνευματικοι unter dem Bilde einer Hochzeitsfeier, einer Ehe zwischen dem σωτηρ und der σοφια, den Geistesnaturen und den Engeln (s. unten). So bei Herakleon „ἀναπαυσις ἡ ἐν γαμῳ" bei Orig. T. X. Joh. §. 14.

2) Euseb. hist. eccles. Lib. III. c. 28.

welt stellte er jenen verborgenen, über alle Vorstellungen und Bezeichnungen erhabenen Gott [1]). Der Vermittelungspunkt zwischen diesem unbegreiflichen Urgrund und aller folgenden Lebensentwickelung ist die Entfaltung desselben in seine einzelne sich individualisirende Kräfte, eben so viele Namen des Unnennbaren. Der Mensch kann Gott nur denken nach der Analogie seines *eignen Geistes*, und dieser Analogie liegt eine objektive Wahrheit zum Grunde, da der Geist des Menschen das Bild Gottes ist. Er kann sich von dem vollkommensten Wesen keine Vorstellung machen, ohne die Idee des Vollkommensten, die seinem Geiste einwohnt, in ihre einzelnen Bestandtheile zu zerlegen, er sieht sich gedrungen, einzelne Eigenschaften des vollkommensten Wesens zu unterscheiden, um die Idee desselben sich faßlich zu machen; aber der besonnene Denker bescheidet sich, daß dies ein Nothbehelf der menschlichen Beschränktheit ist, er weiß das Objektive und das Subjektive zu unterscheiden. Doch zu dieser Unterscheidung war der *Gnostiker* nicht fähig; was dem *menschlichen Denken* nothwendig ist, übertrug er auf die objektive Entwickelung des Daseyns: Um Leben aus sich hervorzubringen, muß zuvor das alle Vollkommenheit in sich verschließende Wesen sich entfalten in die einzelnen Eigenschaften, welche die Idee der absoluten Vollkommenheit enthält — und an der Stelle des den Orientalen nicht zusagenden abstrakten Eigenschaftsbegriffes *lebendige, selbstständig fortwürkende, hypostasirte Kräfte*, zuerst die *intellektuellen* Kräfte, der

1) ὁ ἀκατονομαστος, ἀῤῥητος.

der Geist (νους), die Vernunft (λογος), die Denkkraft (φρονησις), die Weisheit (σοφια), dann die Macht (δυναμις), wodurch Gott die Beschlüsse seiner Weisheit in Vollziehung setzt, und endlich die sittlichen Eigenschaften, ohne welche Gottes Allmacht sich nie würksam zeigt, die Heiligkeit oder die sittliche Vollkommenheit (δικαιοσυνη, dies Wort nach dem hellenistischen und hebräischen Sprachgebrauche verstanden, nicht nach dem engen Begriffe des deutschen Wortes Gerechtigkeit, falls man nicht dieses deutsche Wort nach seiner ursprünglichen etymologischen Bedeutung verstehen will)[1]); auf die sittliche Vollkommenheit folgt die innere Ruhe, der Friede (εἰρηνη), der, wie Basilides richtig erkannte, nur da seyn kann, wo Heiligkeit ist — und diese Ruhe, das Charakteristische des göttlichen Lebens, daher der Beschluß der inneren göttlichen Lebensentwickelung [2]). Die Siebenzahl war dem Basilides, wie vielen Theosophen dieser Zeit, eine heilige Zahl, und so bildeten ihm jene sieben δυναμεις mit dem ersten Urgrunde, der sich in denselben entfaltete, die πρωτη ὀγδοας, als die Wurzel alles Daseyns. Von da an entwickelt sich das geistige Leben immer weiter zu mannichfachen Stufen des Daseyns, jede niedere immer der Abdruck, das Gegen-

---

1) Merkwürdig, daß Basilides das Wort δικαιοσυνη, nach dem Hebräischen und Hellenistischen, zur Bezeichnung der moralischen Vollkommenheit gebrauchte, da andre Gnostiker, besonders die von der zweiten Klasse, dies Wort nur zur Bezeichnung einer mangelhafteren sittlichen Beschaffenheit, des auf eine beschränktere Weise aufgefaßten Gerechtigkeitsbegriffes (s. unten), gebrauchten.

2) Iren. Lib. I. c. 24. Lib. II. c. 16. Clem. Strom. Lib. IV. p. 539.

bild (ἀντιτυπος) der höheren. Wenn man hier von späteren Basilidianern bei dem Irenäus, und von den basilidianischen Gemmen und Amuletten auf die Lehren der ursprünglichen Schule schließen darf, so nahm Basilides, wie den Wochentagen gemäß, immer sieben gleichartige Wesen auf jeder Stufe der Geisterwelt, so nach den Jahrestagen dreihundert fünf und sechszig solcher Regionen oder Stufen der Geisterwelt an. Dies ausgedrückt in dem mystischen Losungsworte ἀβραξας nach der griechischen Buchstabenrechnung [1]).

Innerhalb dieser Emanationswelt war nun Jedes das, was es auf seinem eigenthümlichen Standpunkte seyn sollte, aber aus der Vermischung des Göttlichen und des Ungöttlichen entstand die Disharmonie, welche wieder zur Harmonie zurückgeführt werden mußte.

Hier ist nun leider! in dem Berichte über das basilidianische System eine Lücke. Es frägt sich, ob Basilides derjenigen Anschauungsweise folgte, welche aus einem Herabfallen der göttlichen Lebenskeime in das angrenzende Chaos die Vermischung hervorgehen ließ, oder derjenigen, welche ein selbstthätiges Reich des Bösen setzte, und aus einem Angriffe desselben auf das Lichtreich die Vermischung entspringen ließ. Basilides führt in einem uns

---

1) Es kann seyn, daß dieser Name, der die ganze Emanationswelt als Entfaltung des höchsten Wesens bezeichnet, dabei noch eine andere Bedeutung hatte; aber immer können alle Erklärungsversuche nur willkürlich seyn, da gar kein sicherer Grund, von dem man dabei ausgehen könnte, vorhanden wäre.

erhaltenen Bruchstücke [1]) die Meinung der Perser über die einander entgegengesetzten Reiche des Ormuzd und des Ahriman an; aber das Nachfolgende ist nicht auf uns gekommen, und wir können daher nicht mit Gewißheit bestimmen, ob er diese Lehre billigend oder mißbilligend anführte. Bedenkt man, daß er zu denen gehörte, welche durch die tiefere Weisheit des Orients die Ergebnisse der griechischen, d. h. besonders der platonischen Philosophie ergänzen wollten, so möchte das Erstere wahrscheinlicher seyn. Auch wenn er von einer Verwirrung und Vermischung der Principien sprach [2]), könnte dies wohl am natürlichsten dahin gedeutet werden. Sodann führt die dem Basilides durch Clemens von Alexandria gemachte Beschuldigung, daß er den Teufel vergöttere [3]), zu der Annahme hin, daß Basilides durch seine Vorstellung von einem selbstständigen bösen Wesen [4]) diese Beschuldigung veranlaßte. Auch haben sonst die basilidianischen Lehren mit den parsischen und manichäischen viel Verwandtes [5]).

1) Disputat. Archel. et Mani opp. Hippolyt. ed Fabric. L. III. p. 193.

2) ταραχος και συγχυσις αρχικη, Clemens L. II. f. 408.

3) Clemens. Strom. Lib. IV. p. 507. „πως οὐκ ἀθεος, θειαζων τον διαβολον.

4) διαβολος = Ahriman.

5) Wenn Basilides l. c. in der Disputation des Archelaus in seiner eignen Person redet von einer pauperis natura, sine radice et sine loco rebus superveniens, sollte in diesen räthselhaften Worten nicht die Lehre von einem ursprungslosen Reiche der Finsterniß ausgedrückt seyn, das in seiner Armseligkeit von Sehnsucht nach den Reichthü-

Wie nun auch diese Vermischung des Lichtes und der Finsterniß, des Göttlichen und des Ungöttlichen entstanden seyn mochte, so mußte sie doch — nach diesem Systeme — nothwendig zur Verherrlichung des Göttlichen, zur Vollziehung der Ideen der höchsten Weisheit, des Gesetzes aller Lebensentwickelung dienen, denn das Reich des Bösen ist seinem Wesen nach ein nichtiges, das Göttliche ist das Reelle, das seinem Wesen nach Siegreiche.

Licht, Leben, Seele, das Gute — von der einen — Finsterniß, Tod, Materie, das Böse — von der andern Seite — das waren die in dem Systeme des Basilides einander entsprechenden Glieder des durch den ganzen Weltlauf hindurch sich verbreitenden Gegensatzes. Ueberall, wie dem Eisen der Rost sich von außen her ansetzt, klebt dem gefallnen Licht und Lebenskeime Finsterniß und Tod, dem Guten das Böse, dem Göttlichen das Ungöttliche an: ohne daß doch das ursprüngliche Wesen dadurch vernichtet werden könnte; es muß nur nach und nach von dem Fremdartigen sich reinigen, um wieder zu dem ursprünglichen Glanze zu gelangen, gleich wie das Eisen von dem Roste gereinigt werden muß, um den höheren Glanz wieder zu erhalten. [1]) Ein solcher Läuterungsprozeß ist ihm der ganze Lauf dieser Welt, als welche zur Vollziehung dieser Läuterung gebildet wor-

mern des Lichtreichs ergriffen wird, und diese in das Licht eindringend an sich reißen möchte.

1) Basilides sagt dies von allen Leiden der gefallnen Lichtwesen überhaupt: „Mühseligkeit und Angst setzt sich von außen her den Dingen an, gleichwie der Rost dem Eisen, ὁ πονος και ὁ φοβος ἐπισυμβαινει τοις πραγμασιν ὡς ὁ ἰος τῳ σιδηρῳ. Stromat. Lib. IV. p. 509. a.

den, um das Göttliche von dem Fremdartigen zu sondern, jenes zu dem Verwandten, zur Wiederverbindung mit seinem Urquell zurückzuführen.

Ein System, in welchem die Idee einer sittlichen Vergeltung vorherrschend ist, — sollte man denken, — könnte etwa eine Wanderung der Seele in verschiedene menschliche Körper nach Verhältniß ihres Verdienstes in einem früheren Daseyn annehmen, so daß dieselbe nach ihrem Verdienste in einen andern menschlichen Körper und in andre Lagen und Umstände versetzt würde, so daß sie die Schuld eines frühern Daseyns, wenn auch nur dunkel und nur im Allgemeinen sich derselben bewußt, abzubüßen hätte [1]). Aber die Lehre von einer Verbannung der Seele in Thierkörper scheint zu dieser vorherrschend sittlichen Idee nicht so gut zu passen, da man sich nicht denken kann, wie eine Buße ohne alles sittliche Bewußtseyn statt finden kann. Doch in allen Systemen dieser Art wurde das sittliche Element nicht rein aufgefaßt; sondern mit dem physikalischen vermischt. Wir haben daher keinen Grund, eine Nachricht in Zweifel zu ziehen, welche den Basilides in seinen eignen Worten eine solche Metempsychose vortragen läßt, welche Lehre gewiß damals durch Vermischung des Orientalismus, Platonismus und Judaismus, auch unter manchen jüdischen Sekten verbreitet war.

Nun lassen sich noch zwei Auffassungsweisen dieser Lehre denken, entweder so daß stets der Gesichtspunkt der

---

1) Eine solche Seelenwanderung nahm Basilides nach Didask. Anatol. Clemens. opp. p. 794. würklich an.

sittlichen Vergeltung fest gehalten wurde, die Seele aus einem höhern Zustande nur zur Strafe in Thierkörper verbannt oder die mehr physikalisch aufgefaßte Idee einer allmählichen Entwickelung der geistigen Lebenskeime, die von der sie gefangen haltenden Materie immer mehr befreit, immer mehr zum Bewußtseyn und zur Entwickelung ihrer ursprünglichen Natur gelangen. Basilides scheint in einer Stelle diese letztere Ansicht zu begünstigen, er scheint davon zu reden, wie die Seele aus dem Zustande der Bewußtlosigkeit in einem Thierkörper zum Bewußtseyn sich fort entwickele. Die Worte Röm. 7, 9. von einem Leben ohne Gesetz versteht er von einem solchen Leben in einem Thierkörper, dem Körper eines vierfüßigen Thieres oder Vogels, wo noch kein Gesetz für die Seele statt finden konnte [1]). Daran schließt sich leicht die Ansicht, daß die Seele auf noch niederen Stufen des Daseyns noch mehr durch die Materie gefangen und gehemmt seyn konnte, daß also auch in der Pflanze, in Steinen eine nur noch mehr gebundene Seele ist, die nach und nach sich immer mehr frei machend vom Stein zur Pflanze, von der Pflanze zum Thiere, vom Thiere zum Menschen sich fortentwickelt. Diese Vorstellungsweise paßt zu seinem ganzen Systeme, da ihm nur die Materie nichts Lebendiges, sondern das Todte ist, welches mit dem Lebendigen sich vermischt hat. Also giebt es keine todte Natur; sondern in der ganzen Natur ein von der Materie gefangen gehaltenes und sich frei zu machen strebendes Leben. So konnte er sagen, daß alles Daseyn einander

---

1) S. Orig. Commentar. in ep. ad Rom. Vol. IV. opp. p. 549.

verwandt sey und daß man nach dem Willen Gottes alles Daseyn vermöge dieser Verwandtschaft lieben müsse [1]).

Zwei Anschauungsweisen kamen also hier zusammen. Eine stufenmäßige Entwickelung von dem Niedrigsten bis zu dem Höchsten, welcher freilich jene ursprüngliche Vermischung, jener ursprüngliche Fall vorausgegangen, und ein freiwillig verschuldetes wieder Herabsinken zu einer niedern Stufe des Daseyns. Doch frägt es sich, ob Basilides würklich annahm, daß die einmal bis zur Menschheit in ihrer Läuterung und Entwickelung fortgeschrittene Lichtnatur oder Seele je wieder in einen Thierkörper zurücksinken könne, ob er nicht den Läuterungsprozeß der hier so weit gediehenen Natur bloß innerhalb der Menschheit verharren ließ?

Dem ganzen irdischen Weltlaufe oder diesem ganzen Läuterungsprozesse der Natur und der Geschichte setzte nun Basilides einen solchen Weltbildner vor (von dessen Platze in dem gnostischen Systeme wir unter den einleitenden Bemerkungen gesprochen haben), welchen er mit dem Namen des Herrschers, des über diese Welt regierenden Engels (ὁ ἄρχων) belegte. Doch handelt dieser Archon nach der Lehre des Basilides in der Leitung des Ganzen nicht selbstständig und eigenmächtig, Alles geht zuletzt von der über Alles waltenden Vorsehung des höchsten Gottes aus. Erstlich entwickeln sich alle Wesen nach dem ihrer eigenthümlichen Natur eingepflanzten Gesetze, welches mit dieser selbst von dem höchsten Gott herrührt. Der Archon giebt

1) ἐν μερος ἐκ του λεγομενου θεληματος του θεου ὑπειληφαμεν, το ἠγαπηκεναι ἁπαντα, ὁτι λογον ἀποσωζουσι προς το παν ἁπαντα. Strom. Lib. IV fol. 508.

nur diesem naturgemäßen Entwickelungsgang den ersten Anstoß, und sodann wird er selbst in seinem ganzen Handeln durch die Alles beseelenden Ideen des höchsten Gottes, ohne sie begreifen zu können, geleitet [1]. So kann man dem Basilides keineswegs eine unchristliche Weltverachtung, eine Verkennung der Offenbarung Gottes in dem Weltganzen, einen unchristlichen Dualismus, der den Gott der Gnade nicht als den Gott der Schöpfung anerkennt, der den harmonischen Zusammenhang zwischen Offenbarung und Natur zerreißt, man kann ihm keineswegs einen solchen gewaltsamen Dualismus Schuld geben. Es war ihm vielmehr eine große Angelegenheit, das vom Höchsten bis zum Niedrigsten Alles verbindende Gesetz der Einheit darzustellen, „Die Welt nur Eine, als den Tempel Gottes." (S. unten.) Es war ihm eine Hauptsache, die Vorsehung gegen jeden Vorwurf zu rechtfertigen. Es war immer sein Letztes: Lieber will ich Alles sagen, als auf die Vorsehung etwas Böses kommen zu lassen [2].

---

1) Clem. Strom. Lib. IV. p. 509. ἡ προνοια, ἐι και ἀπο του ἀρχοντος κινεισθαι ἀρχεται, ἀλλ' ἐγκατεσπαρη ταις ὀυσιαις συν και τῃ των ὁλων γενεσει προς του των ὁλων Θεου. Aehnlich über die προνοια als naturgemäße Entwickelung vermöge eines inwohnenden ewigen Vernunftgesetzes Plotin. Ennead. III. Lib. II. την προνοιαν τῳ παντι ἐιναι, το κατα νουν ἀυτο ἐιναι· Nur mit dem Unterschiede, daß bei dem Basilides die mehr christliche Denkweise sich darin zeigt, daß er neben dem Naturgesetz einen persönlich selbstständig handelnden Gott annimmt, welcher die Entwickelung desselben leitet, und durch den Erlösungsakt selbst Höheres vollbringt, als was aus der bloßen Entwickelung des Naturgesetzes hervorgehn konnte.

2) Clemens. Stromat. Lib. IV. p. 506. c. Παντ' ἐρω γαρ μαλλον, ἡ κακον το προνοουν ἐρω.

Ueber das Verhältniß des Judenthums zur Offenbarung der höchsten Wahrheit und zum Christenthum dachte Basilides höchst wahrscheinlich auf eine den alexandrinischen Ideen von diesem Gegenstande und seinen eignen Ideen von dem Verhältnisse der irdischen Welt zur höchsten Weltordnung analoge Weise. Er nahm an, daß der ἀρχων in der Leitung des jüdischen Volks, wie in der Leitung des Weltlaufs, dem höchsten Gott als ein der ihm eingegebnen Ideen sich selbst nicht bewußtes Organ gedient habe, daß der ἀρχων von der großen Masse des jüdischen Volks für den höchsten Gott selbst, den er nun darstellen sollte, gehalten worden sey. Nur die unter dem jüdischen Volke verbreiteten höheren Naturen, das Volk Gottes im eigentlichen Sinne, — der πνευματικος ἰσραηλ — hätten sich über den Archon selbst hinaus zur Erkenntniß des von ihm dargestellten höchsten Gottes und so auch über die sinnliche Hülle des Judenthums zur Anschauung der unter dieser Hülle enthaltenen, von dem Archon selbst nicht begriffenen Ideen erhoben. Ein Beispiel von seiner allegorischen Deutung: „Der Eine Tempel zu Jerusalem das Bild der einzigen Welt, welche der Tempel Gottes ist [1]).

Er nahm aber auch schriftliche Denkmäler an, in welchen die höhere Weisheit, vielleicht unverhüllter als in den Schriften des alttestamentlichen Canon, vorgetragen werden.

---

1) Clemens. Strom. Lib. V p. 583. D. ἑνα νεων ἱδρυσαμενος του θεου (ὁ μωσης) μονογενη τε κοσμον κατηγγειλε. Aehnlich Philo περι μοναρχιας Lib. II. το μεν ἀνωτατω και προς ἀληθειαν ἱερον θεου νομιζειν τον συμπαντα χρη κοσμον ἑιναι, το δε χειροκμητον. Welche Idee von Philo und Josephus auch weiter in's Einzelne durchgeführt wird.

Von den Patriarchen ließ er insbesondere nach einer damals viel verbreiteten Idee, die Ueberlieferung einer solchen philosophischen Geheimlehre herkommen, und es konnte ihm nicht anders als natürlich erscheinen, daß die große Masse der fleischlich gesinnten Juden jene Schriften, von denen sie nichts verstehn konnte, nicht als canonische angenommen. Nach alexandrinischer Weise leitete er alle Spuren der Wahrheit unter den bessern griechischen Philosophen [1]), welche er gern aufsuchte, von jener ursprünglichen Ueberlieferung ab. „Keiner möge glauben — sagt Isidorus, der Sohn des Basilides, — daß das, was wir ein Eigenthum der Auserwählten nennen, früher von einigen Philosophen gesagt worden sey, denn es ist nicht ihre Erfindung; sondern sie haben es aus den Propheten entwendet und ihren vorgeblichen Weisen (oder ihrer vorgeblichen Weisheit) zugeeignet [2]). Allerdings verdient es, nach Gieseler, bemerkt zu werden, daß Basilides auch gerade den Ham unter die Ueberlieferer der höhern Weisheit setzte, vielleicht leitete er von diesem besonders die φιλοσοφια βαρβαρος [3]) ab, welche er wahrscheinlich, als Kenner der höheren Weisheit, über die Hellenen [4]) stellte.

---

1) Wie bei einem Plato und Aristoteles.

2) Clem. Strom. VI. 641. και μη τις οἰεσθω, ὁ φαμεν ἰδιον ἐιναι των ἐκλεκτων, τουτο προειρημενον ὑπαρχειν ὑπο τινων φιλοσοφων, οὐ γαρ ἐστιν ἀυτων ἑυρημα, των δε προφητων σφετερισαμενοι, προσεθηκαν τῳ μη ὑπαρχοντι κατ' ἀυτους σοφῳ. Es scheint mir jetzt diese Stelle keiner Verbesserung zu bedürfen, mag man nun das Wort σοφῳ als Maskulinum oder als Neutrum nehmen. Der nachfolgende Ausdruck: „οἱ προσποιουμενοι φιλοσοφειν“ bestätigt die Erklärung.

3) Die Spuren höherer Wahrheit unter Persern, Hindus.

4) ἑλληνες ἀει παιδες.

Die Grundlehre des Christenthums von einer erlösenden Gnade hatte in dem Systeme des Basilides ihren wesentlichen Platz, der höchste Gott selbst mußte in der Menschheit sich offenbaren, ein ihm verwandtes göttliches Leben an dieselbe mittheilen, um sie über die Schranken der irdischen Weltordnung oder der Welt des Archon zur Gemeinschaft mit sich und der höheren Geisterwelt zu erheben. Es erhellt, daß diese Einwürkung des höchsten Gottes, nach dem Systeme des Basilides, nur auf die ihrem Wesen nach für eine höhere Weltordnung bestimmten geistigen Naturen, die in einer niederen Welt gefangen sind, sich beziehen konnte. Diese konnten zwar durch die fortschreitende Entwickelung der Metempsychose von einer höheren Stufe zur andern im Reiche des Archon sich erheben; aber sie konnten nicht, der ihnen eingepflanzten Sehnsucht gemäß, über dies Reich und den Archon selbst hinaus zur Gemeinschaft mit der höchsten Weltordnung und zum klaren Bewußtseyn, wie zur vollen freien Ausübung ihrer höheren Natur gelangen, wenn nicht der höchste Gott selbst sein göttliches Leben ihrem verwandten Lebenskeime nahe brachte und diesen dadurch erst in Würksamkeit setzte. Und indem durch den Akt der Erlösung die geistigen Naturen zu dem höchsten Standpunkte erhoben werden, verbreitet sich der Einfluß derselben zugleich auch auf die untergeordneten Stufen des Daseyns, überall wird die Harmonie wieder hergestellt, jede Gattung der Wesen gelangt zu ihrem naturgemäßen Zustande. Wenn aber Basilides von der einen Seite in der Erlösungslehre ein Moment hervorhob, welches dem fleischlichen Judaismus, der an der Erde klebte, durchaus fremdartig war, war er doch von der an-

dern Seite, wie Cerinth, ganz ebionitisch, indem er ein plötzliches Eintreten des Göttlichen in das Leben Jesu setzte, keinen Gottmenschen gelten ließ, in welchem von Anfang an Göttliches und Menschliches unzertrennlich verbunden war. Er nahm im Grunde zwar wohl einen erlösenden Gott, aber keinen erlösenden Gottmenschen an. Der Mensch Jesus war ihm nicht der Erlöser, dieser war nur dem Grade nach von andern Menschen verschieden, nicht einmal absolute Unsündhaftigkeit scheint ihm Basilides zugeschrieben zu haben, er war ihm nur das Organ, das der erlösende Gott sich auserwählt, um in der Menschheit sich zu offenbaren und in dieselbe würksam einzugreifen. Der Erlöser im eigentlichen und höchsten Sinne des Worts war ihm der von dem höchsten Gott zur Vollziehung des Erlösungswerkes herabgesandte höchste Aeon [1]); dieser verband sich mit dem Menschen Jesus bei der Taufe im Jordan. Von diesem Moment ging das ganze Erlösungswerk aus, von nun an sprach und würkte der Mensch Jesus Dinge, welche über den Bereich dieser ganzen niederen Schöpfung hinausgingen. Der Archon selbst, wie Johannes der Täufer, der in dessen Namen Jesus zum Messias, in dem untergeordneten Sinne, in welchem der Archon einen solchen wollte und verheißen hatte, weihen sollte, — wird überrascht und von Bestürzung ergriffen, indem er den νους herabkommen sieht, indem er die zugleich vom Himmel ertönenden Worte vernimmt, die be-

1) Oder νους, der, insofern er zum Heile der Menschheit dient, διακονος genannt wird.

gleitenden Erscheinungen [1]) wahrnimmt, diesen Jesus, den er für einen Menschen aus seinem Reiche gehalten hatte, so außerordentliche Dinge verkündigen hört. Er selbst erkannte jetzt zuerst den höchsten Gott, die höchste Weltordnung, denen Beiden er bis jetzt als bewußtloses, selbstständig zu handeln glaubendes Organ unwillkürlich gedient hatte. Nun unterwirft er sich freiwillig, mit Bestürzung anbetend, einer höheren Macht und würkt von jetzt an mit Freiheit und Bewußtseyn als Organ derselben. Er erkennt jetzt, daß auch in dem Reiche, in welchem er bis jetzt der höchste zu seyn geglaubt hatte, solche Wesen gefangen sind, welche über ihn selbst und seine Welt erhaben sind, und die der *νους* gleichwie den Menschen Jesus von diesen Schranken frei machen und zur höchsten Weltordnung erheben will, er erkennt den wesentlichen Unterschied zwischen den ihm von Rechts wegen angehörenden und verwandten Naturen [2]), und den ihrem Wesen nach dem höheren Reiche angehörenden, für die Verbindung mit dem *νους*, empfänglichen Naturen, er sondert beide von einander und läßt die letzteren aus seinem Reiche frei, er stellt ihrem freien Aufschwung kein Hinderniß entgegen. Wir wollen die Worte des alles in eigenthümlicher Anschauung auffassenden Mannes selbst vernehmen: „Als der Weltherrscher das Wort des erlösenden Geistes [3]) vernahm,

1) Welche Basilides wahrscheinlich aus einem apokryphischen Evangelium kennen lernte.

2) Dem *κοσμος*, der *κτισις*, den *κοσμικοις*, *κλητοις*.

3) Auch in dem *ἐυαγγελιον καθ᾽ ἑβϱαιους*, welches Hieronymus von den Nazareern empfangen hatte, werden die

wurde er bestürzt über das, was er vernahm und schaute, da er unerwartet die herrliche Botschaft empfing, und seine Bestürzung wurde Furcht genannt. So sind die Worte zu verstehn: Die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang, das heißt die Furcht dieses Gottes wurde der Anfang der Weisheit, welche die verschiedenen Arten der Naturen von einander sondert, sie zur Vollendung gelangen läßt und alle zu der Stufe des Daseyns, für die sie bestimmt sind, zurückführt, denn der über Alles Regierende sondert nun nicht allein die der Welt angehörenden, sondern auch die auserwählten Naturen und läßt diese aus seinem Gebiete frei [1]). Wir sehen hier, wie Basilides das, — was

vom Himmel ertönenden Worte des herabgekommenen fons omnis Spiritus sancti, qui requievit super Christum zugeschrieben.

1) Clemens. Stromat. Lib. II. p. 375. „τον ἀρχοντα ἐπακουσαντα την φασιν του διακονουμενου πνευματος, ἐκπλαγηναι τῳ τε ἀκουσματι και τῳ θεαματι καὶ την ἐκπληξιν ἀυτου φοβον κληθηναι ἀρχην γενομενον σοφιας φυλοκρινητικης τε και διακριτικης και τελεωτικης και ἀποκαταστατικης· ου γαρ μονον τον κοσμον, ἀλλα και την ἐκλογην διακρινας, ὁ ἐπι πασι προπεμπει. Hierzu noch einige Bemerkungen: Die Erklärung der Worte Ps. 111, 10. oder Sirach 1, 16 nach dem Basilidianischen Systeme giebt ein merkwürdiges Beispiel von der Willkür theosophischer Exegese, welche ohne Rücksicht auf den Zusammenhang, in welchem die Worte gerade stehn, sie nach ihrem Systeme dasjenige bedeuten läßt, was sie in irgend einem Zusammenhang bedeuten könnten. — Wenn die Verkündigung des himmlischen διακονος ein ἐυαγγελιον für den ἀρχων genannt wird, so erhellt daraus, daß er sich nicht bloß der höheren Macht gezwungen unterwarf; sondern seine erste Bestürzung in ehrfurchtsvolle Freude überging. Die Aussicht, erst wenn die auserwählten Naturen zu der

er theils als etwas in dem Wesen des Christenthums Gegründetes von innen heraus durch tieferen Geistesblick erkannte, theils schon zu seiner Zeit in der Erscheinung vor sich sah — was das Christenthum als göttlich belebendes, freimachendes und verklärendes Princip, als der Gährungsstoff für die Menschheit würkt, auf seine eigenthümliche excentrische Weise anschauete und schilderte. Was das Christenthum in Beziehung auf die Geschichte der Menschheit überhaupt würkt, stellte Basilides als einen auf den sie repräsentirenden Archon gemachten Eindruck dar.

Das ganze Erlösungswerk übertrug er also auf den erlösenden himmlischen Genius gleichwie Cerinth, höchst wahrscheinlich stimmte er auch in der Annahme mit dem Letztern überein, daß jener Genius den Menschen, dessen er sich bisher als Organes bedient, bei seinem Leiden sich selbst überlassen habe. Das Leiden Christi konnte nach seinem Systeme zu dem Erlösungswerke gar nicht gehören, denn nach seinem beschränkten Gerechtigkeitsbegriffe läßt es die göttliche Gerechtigkeit nicht zu, daß Einer unverdient

---

ihnen bestimmten Herrlichkeit würden gelangt seyn, von dem mühseligen Weltregiment befreit zu werden, und mit den Seinigen zur Ruhe einzugehn, — auf welche Erwartung des Demiurgos die Gnostiker Röm. 8, 20. 21 f. Orig. T. I. in Ioh. p. 24. bezogen — mußte ja wohl eine erfreuliche für ihn seyn. Vergl. Didascal. anatol. opp. Clem. p. 796. D., wo, daß der Demiurgos den Sabbath segnet, als Beleg dafür angeführt wird, wie schwer ihm die Arbeit wurde. — Es könnte einem der Gedanke aufsteigen, daß statt ὁ ἐπι πασι — τῷ zu lesen sey; der Archon geleitet die auserwählten Naturen frei aus seinem Gebiete heraus zu dem über Alles erhabenen Gott, zu dem sich zu erheben ihre letzte Bestimmung ist.

für Andre leidet, und sie fordert es, daß jedes Böse durch Leiden gebüßt werde. Er betrachtete nicht bloß das Leiden im Allgemeinen, sondern auch jedes *einzelne* Leiden als Strafe der Sünde. Er hatte die Theorie, welcher Christus Joh. 9, 3. Luk. 13, 2. widersprach. Es leide Jeder entweder für die aktuelle Sünde oder für das in seiner Natur vorhandene Böse, das er aus einem frühern Daseyn mitgebracht und das nur noch nicht zur Würksamkeit gekommen [1]) — so rechtfertigte er durch die Beziehung auf das Letztere die Vorsehung bei den Leiden der Kinder. — Wenn man ihm aus den Leiden *anerkannt guter Menschen* einen Einwurf machte, konnte er freilich recht gut, durch die Berufung auf die allgemeinen Thatsachen des Vorhandenseyns der Sündhaftigkeit in der menschlichen Natur sich berufend, antworten: „Welchen Menschen du mir auch nennen mögest, er bleibt Mensch, heilig ist allein Gott; wer will eine Stimme finden bei denen, da keine Stimme ist? Hiob 14, 4.“

Aber etwas Andres war es, wenn dieser Satz auf den Erlöser angewandt wurde, der, so gewiß er der Erlöser ist, von Sünde rein seyn mußte. *Clemens von Alexandria* beschuldigt den *Basilides* ausdrücklich, daß er in der Ausdehnung dieses Satzes so weit gehe. In den Worten desselben, welche *Clemens* anführt, liegt dies zwar nicht nothwendig, er sagt nur: „Wenn du aber diese ganze Untersuchung liegen lassend dahin kommst, mich durch *gewisse Personen* in Verlegenheit zu setzen, wenn du

1) Die Leiden — Büßungen und Läuterungen der ἁμαρτια oder ἁμαρτητικον Strom. IV., 506.

du etwa sagst: Also hat Der gesündigt, denn der hat gelitten." — Man könnte sagen, Basilides rede hier nur von gewissen in besonderer Verehrung, in besonderem Rufe der Heiligkeit stehenden Menschen, Clemens erlaube sich hier eine Consequenzmacherei. Aber erstlich würde die Einwendung, welche Basilides gegen seine Behauptung machen läßt, ihre eigentliche Kraft und Bedeutung verlieren, wenn sie nicht gerade so gemeint gewesen wäre; sodann hängt diese so weite Ausdehnung jenes Satzes auch ganz mit seiner Theorie vom Verhältnisse der Leiden zur Sünde, mit seiner Theorie von der göttlichen Gerechtigkeit und von dem Läuterungsprozesse, dem jede dem Reiche des Archon angehörende Natur unterworfen sey, zusammen. Der diesem Reiche angehörende Jesus bedurfte ja selbst der Erlösung, und konnte dieser nur durch die Verbindung mit jenem himmlischen erlösenden Geiste (dem διακονος) theilhaft werden. Um dessen würdig zu seyn, daß er vor allen andern der Erlösung Bedürftigen erlöset und als Organ, die Würkungen des erlösenden Genius auf Andre weiter zu verbreiten, gebraucht wurde, war es hinlänglich, wenn er nur, als der im Läuterungsprozesse am weitesten fortgeschrittene, vorzüglichste und reinste Mensch, das Minimum von Sündhaftigkeit hatte. Freilich konnte hier dem basilidianischen System, das doch gewiß eine Verhältnißmäßigkeit zwischen dem Grade der Sünde und dem Grade der Strafe setzen mußte, die Einwendung gemacht werden: wie paßt so großes Leiden zu dem geringsten Grade der Sündhaftigkeit? aber hier fehlte ihm wahrscheinlich, wie sich aus dem schließen läßt, was er über das Märtyrerthum sagt, die Antwort nicht. Er sagte: Das Bewußt-

seyn, als Organ für die höchste und heiligste Sache der Menschheit zu dienen, und in diesem Berufe zu leiden, (vielleicht auch wohl die Aussicht auf die Herrlichkeit, in die er durch sein Leiden eingehn sollte), versüßte ihm die Leiden so, daß es ihm war, als wenn er gar nicht litte.

Nach demselben Princip nahm er auch consequenterweise keine Rechtfertigung in dem paulinischen Sinn, keine objektive Rechtfertigung vor Gott, keine Sündenvergebung als Befreiung von Schuld und Strafe der Sünde an. Eine jede vor oder nach dem Glauben an den Erlöser oder der Taufe begangene Sünde muß nach seiner Lehre auf gleiche Weise durch Leiden gebüßt werden. Das ist ein nothwendiges Gesetz der Weltordnung, das durch Nichts aufgehoben werden kann. Mit den aus Unwissenheit oder unabsichtlich begangenen Sünden [1]) allein macht er eine Ausnahme, nur schlimm, daß uns seine Erklärung dieses so unbestimmten Ausdruckes nicht überliefert worden. Wenn unter der Rechtfertigung (δικαιωσις, δικαιοσυνη) hingegen verstanden wird eine innere subjektive Gerechtmachung, Heiligung durch Mittheilung göttlichen Lebens, so hatte eine solche Lehre in dem Systeme des Basilides einen sehr nothwendigen Platz.

Unter den religiösen und sittlichen Ideen der basilidianischen Schule ist noch manches Merkwürdige, das wir besonders hervorheben wollen.

In Rücksicht der Idee vom Glauben zeichnete sich die basilidianische Schule dadurch aus, daß sie die

1) μονας τας ἀκουσιους και κατ' ἀγνοιαν ἀφιεσθαι Strom. IV. 536.

gewöhnliche jüdische und jüdischchristliche Auffassung von dem Glauben — als einer andern Art von opus operatum, einer Anerkennung gewisser religiöser Wahrheiten, welche als etwas Einzelnes in der Seele des Menschen vorhanden ist und auf das Ganze des inneren Lebens nicht weiter einwürkt, einem bloß äußerlich dastehenden für das Leben unfruchtbaren Autoritätsglauben — nachdrücklich bekämpfte, und daß sie, in den Geist des paulinischen Lehrbegriffes tiefer eindringend, den Glauben als etwas Innerliches, eine ganze Richtung des inneren Lebens, ein Eingehn des Geistes in eine höhere Weltordnung, eine reelle Gemeinschaft mit derselben darstellten. Aber von der andern Seite entfernte er sich von dem ächt paulinischen Begriffe, indem er wie alle Gnostiker (außer Marcion) die Religion mehr von ihrer contemplativen als ihrer praktischen Seite betrachtete und so auch in der Idee des Glaubens mehr das contemplative als das praktische Element hervorhob. Der Glaube ist ihm eine gewisse Art der religiösen Anschauung, welche eine gewisse intellektuelle Aneignung des Angeschauten, ein neues Geistesleben in dem Angeschauten, in sich schließt. Nach dem ächtchristlichen paulinischen Begriff ist der Glaube hingegen eine praktische Aneignung göttlicher Dinge durch Hingebung des Willens, ein praktisches Eingehn in ein durch eine besondere Offenbarungsweise Gottes gegebenes neues Verhältniß zu ihm, woraus eine ganz neue Richtung und Beschaffenheit des inneren Lebens hervorgeht. Daraus muß sich denn freilich auch, wie das ganze geistige Leben von diesem Grunde aus neu gestaltet wird, eine ganz neue Weise der religiösen Anschauung entwickeln. Wenn Ba-

silides in dieser Anschauung daher verschiedene Stufen setzte (in Hinsicht der Reinheit, Klarheit, Erhabenheit und Tiefe), so ließ sich dagegen von einem ächt christlichen Standpunkte aus nichts einwenden, hätte er nur dabei den gemeinschaftlichen Grund des Glaubens in allen Christen anerkannt und alles nur aus dem verschieden sich entwickelnden Einflusse des Glaubens auf das geistige Leben abgeleitet. Nun aber setzte er, Glaube und Anschauung verwechselnd, an die Stelle des Einen Lebens im Glauben, welches bei allen Christen dasselbe ist, verschiedene Arten des Glaubens, verschieden nach der verschiedenen Art der Naturen. Je nachdem nämlich die Menschen einer höheren oder niederen Stufe der Geisterwelt ihrer Natur nach angehören, seyen sie für eine höhere oder niedere Art der Anschauung empfänglich. Es bedürfe keines Beweises für jene höheren Ideen, sondern sie erwiesen sich durch sich selbst den verwandten höheren Geistesnaturen, welche von der Offenbarung der höheren Welt, die ihre eigentliche Heimath ist, unwillkürlich angezogen würden. Daher sagt Basilides: „Der Glaube der Auserwählten findet die Lehren ohne Beweis durch ein geistiges Ergreifen (eine intellektuelle Anschauung) [1]), und in diesem Sinne giebt er die Definition des Glaubens: eine Beistimmung der Seele zu etwas, das auf die Sinne nicht einwürkt, weil es noch nicht gegenwärtig vorhanden ist [2]), d. h. obgleich

---

1) Strom. II. 363. ἡ πιςις της ἐκλογης τα μαθηματα ἀναποδεικτως εὑρισκουσα καταληψει νοητικῃ.

2) Clem. St. II. 371. ψυχης συγκαταθεσις προς τι των μη κινουντων αἰσθησιν, δια το μη παρειναι.

die Auserwählten noch als Fremdlinge in dieser Welt leben, erkennen sie doch durch den Schwung des Glaubens die ihnen aus der Ferne entgegenstrahlenden Dinge der höheren Welt als reell an. Und daher setzt er als entsprechend der Stufe der Geisterwelt, der Einer angehöre, die Stufe des Glaubens, zu der er sich als Fremdling in dieser Welt erheben könne [1]).

Die Sittenlehre des Basilides konnte nach seinen Grundprincipien nur eine ernste seyn. Der herrschende Grundsatz mußte in seiner Sittenlehre der seyn, daß der Mensch von dem Fremdartigen, das sich seiner ursprünglichen Natur angeschlossen, dieselbe trübe und hemme, sich losmachen und immer mehr zur freien Entwickelung und Ausübung jener ersteren gelange. Der Mensch ist nach diesem Systeme eine kleine Welt, wie er nach seinem Geiste den verschiedenen Stufen der höheren Geisterwelt verwandt seyn kann, so trägt er nach seiner niederen Natur den verschiedenen Stufen und Wesen der niederen irdischen Welt verwandtes in sich. Er hat mannichfache Beimischungen [2]) der fremdartigen Natur in sich, worin sich die verschiedenen Eigenschaften der Thier-, Pflanzen- und Steinwelt abspiegeln: daher die denselben entsprechenden Begierden und Leidenschaften und Affectionen (so z. B. die spielende und tändelnde Affennatur, die Mordlust des Wolfs, die Härte des Diamanten), die Gesammtheit aller dieser

---

1) St. II. 363. πιστις και ἐκλογη οἰκεια καθ᾽ ἑκαστον διαστημα. ἐπακολουθημα της ἐκλογης της ὑπερκοσμιου ἡ κοσμικη ἁπασης φυσεως πιστις.

2) Anhängsel von der Materie, προσαρτηματα.

Ausflüsse der Thier- und Pflanzen- und Mineralwelt bildet die blinde unvernünftige Seele [1]), welche der Würksamkeit der gottverwandten Natur des Menschen immer entgegensteht. Dem Sohn des Basilides, dem Isidorus, war es wichtig, diese Lehre gegen den Vorwurf oder den Mißverstand zu verwahren, als ob dadurch die sittliche Freiheit gefährdet werden und alles Böse, als aus dem unwiderstehlichen Einflusse dieser fremdartigen Beimischungen herrührend, Entschuldigung finden könne. Er berief sich auf die Uebermacht des Göttlichen: „Da wir durch das Vernünftige in uns so viel voraus haben, so müssen wir als Sieger über die niedere Schöpfung in uns erscheinen" [2]). Es wolle Einer nur das Gute üben und er wird dazu gelangen — sagt derselbe [3]). Es geht schon aus dem ganzen Zusammenhange des basilidianischen Systems hervor, daß er, indem er die Willenskraft so hoch stellte, ihr keineswegs eine unabhängige Selbstständigkeit zuschrieb und die Nothwendigkeit eines höheren Gnadenbeistandes keineswegs läugnete. Nach seiner Theorie von der Erlösung erkannte er ja als nothwendig, daß das Göttliche in der menschlichen Natur durch die Verbindung mit einer höhern Quelle des göttlichen Lebens zur rechten Würksamkeit Kraft erhalte. Wie die Menschen auf ihre Hülfsbedürftigkeit von ihm hingewiesen wurden, das beweiset der

---

1) Die ψυχη προσφυης ἀλογος.

2) δει δε τῷ λογιστικῷ κρειττονας γενομενους, της ἐλαττονος ἐν ἡμιν κτισεως φανη και κρατουντας.

3) Strom. III. 427. θελησατω μονον ἀπαρτησαι το καλον και ἐπιτευξεται.

Rath, welchen Isidorus demjenigen giebt, der von Versuchungen leide: „er solle sich nur von den Brüdern nicht zurückziehen, nur auf seine Gemeinschaft mit der Gemeinde der Heiligen vertrauen, er solle sagen: ich bin in das Heiligthum eingetreten, es kann mir nichts Böses widerfahren" [1]). Das beweiset die von ihm gemachte Eintheilung der verschiedenen Zustände des innern Lebens, einem solchen, wo der Mensch um Kraft zum Siege in den Versuchungen bitte, und einem solchen, wo er für den durch Unterstützung der göttlichen Kraft erhaltenen Sieg danke [2]). Freilich konnte die Lehre von gewissen höheren Naturen, die über die Schwäche andrer Menschen erhaben seyen, immer leicht gefährliche Selbsttäuschungen des Hochmuths erzeugen, wie sie mit dem Wesen der christlichen Demuth unvereinbar ist. Es gab spätere Basilidianer, welche diese Lehre auf eine sehr verderbliche Weise verdrehten, eine an kein Gesetz gebundene Freiheit der Vollkommenen daraus ableiteten [3]). (s. unten.) Die Lehre von der Materie hätte zu einer übertriebenen einseitigen ascetischen Richtung der Sittenlehre verleiten können, aber die Anerkennung der Verbindung und Durchdringung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt, die Anerkennung des Göttlichen als siegreichen Bildungsprincips für die ganze Schöpfung hält hier das Gegengewicht, wie wir schon in der Einleitung in Beziehung auf diese ganze Classe der Gnostiker bemerkten. Basilides betrachtet die Ehe als

1) Strom. III. 427.

2) Strom. l. c. ὅταν δὲ ἡ εὐχαριστία σου εἰς αἴτησιν ὑποπέσῃ.

3) Clem. Strom. III. 427.

einen heiligen, mit dem Wesen der christlichen Vollkommenheit keineswegs streitenden Stand, unter gewissen Umständen ein Verwahrungsmittel gegen sündhafte Triebe; er ließ den Cölibat nur unter gewissen Umständen gelten, als ein Mittel, weniger abgezogen durch irdische Sorgen, sich mit dem Göttlichen beschäftigen zu können [1]).

c. Valentinus und dessen Schule.

Auf den Basilides lassen wir den Valentinus folgen, der zu derselben Zeit, aber etwas später auftrat. Nach seiner hellenistischen Ausdrucksweise und den aramäischen Namen, welche in seinem Systeme vorkommen, zu schließen, stammte er von jüdischer Abkunft her; er soll ein geborner Aegyptier [2]) gewesen seyn und er erhielt höchst wahrscheinlich seine Bildung gleichfalls zu Alexandria. Er reisete von dort nach Rom, wo er seine letzte Lebenszeit zugebracht zu haben scheint, und dies gab ihm Gelegenheit, seine Lehren auch in diesen Gegenden mehr bekannt zu machen und zu verbreiten. In den Grundideen stimmte er mit dem Basilides überein, nur in der Art der Ausführung derselben, in der Ausmalung der Bilder, in welchen er seine Ideen entwickelte, unterschied er sich von ihm. Da man aber nun die Lehren der Stifter gnostischer Schulen und späterer Anhänger derselben, durch welche sie nur eigenthümlich modificirt wurden, nicht sorgfältig von einander sonderte, da man auch manche verwandte Lehren, die aus einer gemeinschaftlichen Quelle herrührten, mit

1) Strom. Lib. III. von Anfang an.

2) Dem Bericht des Epiphanius zufolge.

dem valentinianischen Systeme zusammenwarf, so läßt es sich schwerlich aus den auf uns gekommenen Darstellungen mit Sicherheit entnehmen, welche Lehren dem Valentinus selbst als Stifter der Schule eigenthümlich zugehörten.

Was bei dem Basilides die δυναμεις sind, das sind bei dem Valentinus die Aeonen [1]); eigenthümlich ist ihm die Idee, daß wie in dem Urquell alles Daseyns (dem Bythus) die Hülle alles Lebens noch unentfaltet ist, so mit der Lebensentwickelung aus ihm einander ergänzende Glieder sich bilden, vorherrschend schaffende und vorherrschend empfangende Aeonen [2]), männliche und weibliche, durch deren Ineinanderwürken die Kette der Lebensentfaltung fortgeht. Das Weibliche ist die Ergänzung des Männlichen, το πληρωμα [3]), und so wurde nun auch die vollständige Aeonenreihe als ein Ganzes, als die von dem Bythus ausströmende Fülle des göttlichen Lebens, welche wieder stets von ihm gleichsam befruchtet werden muß, das Weibliche im Verhältniß zu ihm, das Pleroma genannt. Das verborgene Wesen Gottes kann von Keinem erkannt werden, es ist das absolute ἀγνωςον, nur in sofern er sich selbst geof-

1) Ueber die Erklärung dieses Namens s. oben.

2) Wie in der ganzen übrigen Schöpfung, die ein Bild jener höchsten Weltordnung darstellt, diese zwiefache Faktorenreihe sich findet.

3) Welches Wort diese Theosophen, die an strenges grammatisches Festhalten der Bedeutungen gewiß nicht dachten, vielleicht in aktiver und passiver Bedeutung zugleich verstanden, το πληρουν und το πληρουμενον.

fenbart hat in der Entfaltung seiner Kräfte oder Aeonen, kann er erkannt werden. Alle einzelne Aeonen mannichfacher Offenbarungsformen, Gestaltungen, Namen des nach seinem verborgenen Wesen Unerfaßlichen, Unnennbaren, über alle Begriffe und Bilder Erhabenen [1]), gleichwie jene erste Selbstoffenbarung des Verborgenen, der Monogenes, vorzugsweise der unsichtbare Name des Bythos heißt. Es ist eine tiefe Idee des valentinianischen Systems, daß, wie alles Daseyn in der Selbstbeschränkung des Bythos seinen Grund hat, so das Daseyn aller geschaffenen Wesen auf Beschränkung beruht. Wenn Jedes in den Schranken seiner Eigenthümlichkeit bleibt, und das ist, was es auf seinem besondern Standpunkte in der Entwickelung des Lebens seyn soll, kann Alles auf die rechte Weise in einander greifen und die rechte Harmonie in der Kette der Lebensentwickelung bestehn. Sobald ein Wesen über diese Schranke hinauswill, sobald irgend ein Wesen, statt Gott in seiner Offenbarung, wie er sich ihm selbst auf seinem besondern Standpunkte darstellt, zu erkennen, in dessen verborgenes Wesen eindringen zu wollen sich erkühnt, geräth es in Gefahr, in Nichts zu versinken. Statt das Reelle zu erfassen, verliert es sich in's Wesenlose. Der ὅρος, der Genius der Begränzung, der Beschränkung, — die beschränkende, die Gränzen des eigenthümlichen Daseyns feststellende, darüber wachende; wo sie zerrüttet sind, sie wieder herstellende Macht der Wahrheit hypostasirt, — nimmt daher einen bedeutenden Platz in dem Systeme Valentins ein. Die Gnosis zeugt hier gleichsam gegen sich selbst, —

1) Die Aeonen μορφαι του θεου, ὀνοματα του ἀνωνομαστου.

die Ideen vom Horos und vom Erlöser mußten in dem valentinianischen Systeme viel Verwandtes haben, in der That wurde auch der Horos von Manchen λυτρωτης und σωτηρ, Erlöser und Heiland, genannt, und wir finden Spuren, welche darauf hinweisen, daß er nur eine besondere Würkungsweise des Einen erlösenden Geistes, — der nach dem verschiedenen Standpunkte seiner durch alle Stufen des Daseyns hindurch sich verbreitenden Würksamkeit und seinen verschiedenen Würkungsweisen mit verschiedenen Namen bezeichnet und von Andern in verschiedene Hypostasen zerlegt wurde, — bezeichnen sollte. Die Valentinianer schrieben diesem Horos zwei Würkungen zu, eine negative, vermöge deren er alles Daseyn abgränzt, das Fremdartige von demselben sondert und abwehrt [1]), insofern heißt er eigentlich ὅρος, und die Würksamkeit, vermöge deren er die von demjenigen, das als etwas Fremdartiges ihr Daseyn trübt, geläuterten Wesen, in ihrem eigenthümlichen Seyn befestigt, begründet und gestaltet [2]), insofern heißt er σταυρος, welches Wort nach dem Sprachgebrauch Kreuz und Pfahl, Bollwerk bedeuten konnte, auf welche beiden Bedeutungen die Valentinianer hier anspielten. Ihre Bemerkungen über manche Aussprüche des Erlösers, in welchen sie den Horos zu erkennen glaubten, machen ihre Idee anschaulich. So bezogen sie Luk. 14, 27. auf die befestigende Kraft des Horos [3]), Matth. 10, 34. und Mark. 10, 21. auf dessen

---

1) Die ἐνεργεια μεριστικη και διοριστικη.

2) Die ἐνεργεια ἑδραστικη και στηριστικη.

3) Die ἐνεργεια στηριστικη και ἑδραστικη.

Sonderungskraft [1]). In der ersten Stelle deutet der Erlöser nach ihrer Meinung an, daß nur, wer sein Kreuz trage, d. h. wer jener göttlichen Kraft des Erlösers, die durch das Kreuz symbolisch dargestellt wird, sich hingebe, sich durch dieselbe in seiner Eigenthümlichkeit gestalten und fest begründen lasse, sein Jünger seyn könne. In der zweiten Stelle weiset der Erlöser auf seine göttliche Läuterungskraft hin, wodurch er das Gottverwandte von der Beimischung des Ungöttlichen reinigt und die Vernichtung des letzteren herbeiführt [2]). Beides hängt genau zusammen, die Reinigung von dem Fremdartigen der ὑλη, aus der Vermischung, mit welchem dies regellose, unklare und unruhige Schwanken zwischen Seyn und Nichtseyn hervorgeht, und die feste Gestaltung in einem bestimmten, eigenthümlichen, in sich abgeschlossenen göttlichen Seyn.

Wenn Basilides die Vermischung des Göttlichen mit der Materie aus einem Angriffe des Reiches der Finsterniß auf das Lichtreich ableitete, so leitete dagegen Valentinus dieselbe von einer im Pleroma entstandenen Zerrüttung, und einem daher erfolgten Herabsinken der göttlichen Lebenskeime aus dem Pleroma in die Materie her. Er erkannte, wie Basilides, in der Welt eine sich offenbarende göttliche Weisheit an; aber auch hier ist ihm das Niedere nur ein Bild des Höheren. Es ist nicht die göttliche Weisheit selbst, welche diese Welt beseelt, nicht der Aeon σοφια, sondern eine unreife Geburt desselben, die erst nach und nach zur Reife sich entwickeln soll. Er

1) Die ἐνεργεια μεριστικη και διοριστικη.

2) Iren. l. c. 3. §. 5.

unterscheidet eine ἄνω und eine κατω σοφια Achamoth [1]); diese letztere ist die Weltseele, aus deren Vermischung mit der ὕλη alles lebendige Daseyn herrührt, in mannichfachen Abstufungen, desto höher, je reiner es sich von der Berührung mit der ὕλη halten konnte, desto niedriger, je mehr es von der Materie herabgezogen und afficirt worden. Es entstehen daher die drei Stufen des Daseyns. 1) Die ihrer Natur nach über die Materie erhabenen göttlichen Lebenskeime, die der σοφια, der Weltseele und dem Pleroma verwandt sind, die φυσεις πνευματικαι, 2) die aus dem, durch die Vermischung mit der ὕλη gespaltenen Leben hervorgegangenen φυσεις ψυχικαι, mit denen eine ganz neue Stufe des Daseyns beginnt, ein Bild jener höhern Weltordnung auf einem untergeordneten Standpunkte, und endlich 3) das Ungöttliche, welches aller Bildung widerstrebt, das nur Zerstörende, das Wesen der blinden Begierde und Leidenschaft. Zwischen allem, was aus der Entwickelung des göttlichen Lebens (welches aus dem Bythos durch die Aeonen ausfließt) hervorgegangen, von dem Pleroma an bis zu dem in die Menschheit herabgefallenen Keime desselben, — der Aussaat, welche in der irdischen Welt zur Reife gelangen soll, — ist nur ein gradueller Unterschied; aber zwischen jenen drei Gattungen des Seyns findet ein wesentlicher Unterschied statt. Jede dieser Gattungen muß daher auch ihr selbstständiges sie beherrschendes Princip haben, wenn gleich aller Bildungs- und aller Entwickelungsprozeß zuletzt auf den Bythos zurückführt, der durch die mannichfachen Organe nach den

1) חכימות.

mannichfachen Daseynsstufen auf Alles einwürkt, dessen Gesetz das allein waltende ist. Er selbst kann doch mit dem Fremdartigen in keine unmittelbare Berührung eintreten, es mußte demnach auf jener untergeordneten Stufe des Daseyns, die zwischen dem Vollkommnen, dem Göttlichen und dem Ungöttlichen, dem Materiellen in der Mitte liegt [1]), — ein Wesen als Bild des Höchsten entstehn, welches, indem es selbstständig zu handeln glaubt, doch nach dem allgemeinen Gesetze, dem sich nichts entziehen kann, zur Realisirung der höchsten Ideen bis zur Gränze der Materie hin dienen muß. Dies Wesen ist in der psychischen Welt das, was der Bythos in der höheren Welt ist, nur mit dem Unterschied, daß es unwillkürlich nur als das Organ desselben handelt; dies ist der Demiurgos des Valentin. Auch die Hyle hat ihr sie darstellendes Princip, durch welches sie würksam ist, aber nach ihrem Wesen kein bildendes, schaffendes, sondern ein nur zerstörendes, der Satan. 1) Die Natur des πνευματικον ist das Wesentlich-Gottverwandte (das ὁμοουσιον τῳ θεῳ), daher das Leben der Einheit, das Ungetheilte, schlechthin Einfache (ουσια ἑνικη, μονοειδης); 2) das Wesen der ψυχικοι, das in die Vielheit, Mannichfaltigkeit Zerspaltene, das sich aber doch einer höheren Einheit unterordnet und sich von derselben leiten läßt, zuerst bewußtlos, dann mit Bewußtseyn; 3) das Wesen des Satans und seines ganzen Reiches: der reine Gegensatz gegen alle Einheit, das in sich selbst Gespalten- und Zerrissenseyn, ohne alle Empfänglichkeit und irgend einen An-

---

1) Der μεσοτης.

schließungspunkt für eine Einheit, mit dem Streben alle Einheit zu zerstören, die eigene inwohnende Zerrissenheit auf Alles zu verbreiten, und Alles zu zerreißen [1]). Auf jener ersten Stufe das seiner Natur nach unvergängliche Leben, als etwas Unveräußerliches, die wesentliche ἀφθαρσια; das ψυχικον hingegen in der Mitte stehend zwischen dem Unvergänglichen und dem Vergänglichen. Es gelangen die ψυχικοι zur Unsterblichkeit oder sie fallen dem Tode anheim, je nachdem sie sich durch ihre Willensrichtung dem Göttlichen oder dem Ungöttlichen hingeben. Das Wesen des Satans wie der ὑλη der Tod selbst, die Vernichtung, die Negation alles Daseyns, welche am Ende, wenn sich alles durch sie gespaltene Daseyn zur gereiften Eigenthümlichkeit entwickelt und sich in sich selbst genugsam begründet haben wird, von der Gewalt des Positiven überwunden, nachdem es alles verwandte Ungöttliche an sich gezogen, in sich selbst sich auflösen wird. Das Wesen des Ersteren, die reine Lebensentwickelung von innen heraus, eine nicht nach außen hin gerichtete Thätigkeit, die keine Hemmung zu überwinden hat, und eine Ruhe, die ein Leben und Würken ist; 2) das Wesen der ὑλη an und für sich die Ruhe des Todes; nachdem aber ein Funken des Lebens in sie herabgefallen und ihr selbst ein gewisses Analogon des Lebens mitgetheilt hatte, in ihrem Repräsentanten dem Satan ein wildes sich selbst widersprechendes Treiben; 3) dem Demiurgos und den Seinen, den Psychikern ist ein Schaffen nach Außen, eine betriebsame Thätigkeit eigen, sie wollen viel thun, wie es

---

1) Die ουσια πολυσχιδης, welche sich alles zu assimiliren sucht.

bei solchen Geschäftsleuten zu gehn pflegt, ohne recht zu verstehn, was sie thun [1]), ohne der sie leitenden Ideen sich selbst recht bewußt zu werden [2]).

Die Erlösungslehre nahm auch in dem valentinianischen System einen sehr bedeutenden Platz ein und macht eigentlich dessen Mittelpunkt aus, sie wurde aber von ihm noch mehr als von dem Basilides aus dem praktischen Gebiete in das Spekulative und Metaphysische verrückt. Wie nach seinem Systeme Ein Prozeß der Lebensentwickelung durch alle Regionen des Daseyns hindurchgeht, und wie die Disharmonie, welche dem Keime nach in dem Pleroma selbst begonnen, sich von da aus weiter verbreitet hat [3]), so kann der ganze Weltlauf dann erst zu seinem Ziele gelangen, wenn die Harmonie, wie im Pleroma so auch auf allen Stufen des Daseyns, wieder hergestellt worden; was im Pleroma geschehen, muß sich auf allen andern Daseynsstufen abbilden. So ist es nun auch, wie das Erlösungswerk in verschiedenen Abstufungen geschieht und hier dasselbe Gesetz auf verschiedenen Standpunkten in verschiedenen Formen vollzogen wird, derselbe Agent der Offenbarung des verborgenen Gottes, derselbe Agent, durch welchen das von Gott ausgeströmte Leben mit ihm wieder verbunden wird, der fortwürkend bis zur Vollendung des Ganzen, in verschiedenen Hypostasen, je nachdem er auf ver-

1) φυσις πολυεργος, πολυπραγμων.

2) Die Belege bei Herakleon orig. T. 13. Ioh. c. 16. c. 25. c. 30. c. 51. c. 59 T. 20. c. 20.

3) Der Grund der ganzen neuen Schöpfung außerhalb des Pleroma, die nur aus dem Zwiespalt hervorgehn konnte.

verschiedenen Stufen das Werk vollbringt, sich abbildet. So ist es dieselbe Idee, die in einem Monogenes, Logos, Christus, Soter dargestellt wird. Der Soter ist der Erlöser für die ganze Welt außerhalb des Pleroma, und daher auch der Bildner für dieselbe; denn bilden und erlösen hängen in diesem Systeme genau zusammen, wie schon aus der Idee von der zwiefachen Würksamkeit des Horos hervorgeht. Durch die Bildung wird das Höhere zuerst von der anklebenden Materie frei gemacht, aus dem unorganischen, formlosen Daseyn, zu einem bestimmten, eigenthümlichen organischen entwickelt. Durch die Erlösung gelangt die höhere Eigenthümlichkeit erst zur reifen, vollendeten Entwickelung und zum klaren Selbstbewußtseyn. Die Erlösung ist Vollendung des Bildungsprozesses. Alles göttliche Leben des Pleroma concentrirt sich und spiegelt sich ab in dem Soter, und würkt durch ihn weiter fort zur Individualisirung des göttlichen Lebens, auf daß die dem Pleroma verwandten geistigen Naturen in die Welt ausgesäet werden und zu vollendetem Daseyn reifen. Der Christus des Pleroma ist das würkende Princip, der Soter außerhalb des Pleroma [1]) das empfangende, bildende, vollendende [2]).

---

1) In dem τοπος μεσοτητος.

2) So sagt Herakleon von dem Soter im Verhältnisse zu Christus, daß jener den göttlichen Samen als einen noch unentwickelten von diesem aus dem Pleroma empfange und demselben die erste Gestaltung zu bestimmtem eigenthümlichen Daseyn mittheile, την πρωτην μορφωσιν την κατα γενεσιν, ἐις μορφην, και φωτισμον και περιγραφην ἀγαγων και ἀναδειξας. Orig. Ioh. T. II. c. 15.

Der Soter erweiset zuerst seine erlösende, bildende Kraft an jener, aus dem Pleroma stammenden noch unreifen Weltseele, wie sie einst auf die derselben verwandten, aus ihr der allgemeinen Mutter des geistigen Lebens in der niedern Welt (s. oben) entsprossenen geistigen Naturen sich verbreiten soll. Der Soter ist der eigentliche Bildner und Regierer der Welt, wie er der Erlöser ist, denn die Weltbildung ist ja der erste Anfang des Entwickelungsprozesses, welcher erst durch die Erlösung zur Vollendung geführt werden kann. Der Soter, als das innerliche würksame Princip, giebt der zur Syzygia mit ihm bestimmten Weltseele [1]) die bildenden Ideen ein, und sie theilt dieselben dem selbstständig zu handeln glaubenden Demiurgos mit, dieser wird, sich selber unbewußt, von der Macht derselben bei der Weltbildung beseelt und getrieben. Indem Valentin [2]) den Demiurgos und die von ihm gebildete und beseelte Welt als Ein Ganzes darstellt, schildert er dies Ganze als ein von dem Soter, als

---

An's Licht bringen, gestalten, individualisiren sind bei den Gnostikern gleichlautende Begriffe. Das Unbestimmte, Unorganische entspricht im Geistigen der ὑλη. So in dem valentinianischen Fragment bei Iren. I. c. 8. §. 4. dem προβαλλειν σπερματικως την ὁλην ουσιαν entgegengesetzt das μορφουν, φωτιζειν, φανερουν. Christus streut den Samen aus, der Soter ärndtet Orig. Ioh. T. 13. p. 48.

1) κατωσοφια, Achamoth.

2) Nach Plato, der den weltbildenden Geist und die von ihm beseelte Welt, als Ein Ganzes, Einen θεος γεννητος, ἑν ζωον betrachtet, und nach dem Vorgange Philo's, der den λογος und den von ihm beseelten Körper der Welt als Ein Ganzes darstellt.

dem Maler entworfenes Bild der Herrlichkeit Gottes. Aber freilich wie jedes Bild, seiner Natur nach, eine unvollkommene Darstellung des Urbildes ist, und wie es nur von dem, welcher die Anschauung des Urbildes hat, recht verstanden werden kann, so ist auch der Demiurgos mit seiner Schöpfung nur eine unvollkommene Darstellung der Herrlichkeit Gottes, und nur wer die Offenbarung des unsichtbaren göttlichen Wesens in seinem Innern vernommen hat, kann die Welt als Bild, den Demiurgos als Propheten des höchsten Gottes recht verstehn; die innere Gottesoffenbarung, (welche den πνευματικοις zu Theil wird, ist eine Beglaubigung der äußerlichen, eine Beglaubigung für den Demiurgos, als Repräsentanten Gottes. Valentin selbst drückt dies so aus [1]: „„Um wie viel geringer das Bild als das lebendige Angesicht ist, um so viel geringer ist die Welt als der lebendige Gott. Was ist also die Ursache des Bildes? Die Größe des Angesichtes, welches dem Maler das Bild dargereicht hat, um durch die Offenbarung seines Namens verherrlicht zu werden, denn kein Bild ist als etwas Selbstständiges erfunden worden. Aber wie der Name der Sache selbst das in der Bildung Ermangelnde ergänzt, so würkt auch das Unsichtbare Gottes [2]) zur Beglaubigung des abgebildeten"".

Der Mensch ist dazu bestimmt, den Zusammenhang zwischen der höheren Weltordnung und dem Reiche des Demiurgos darzustellen und zu erhalten, den höchsten Gott

1) Strom. Lib. IV. 509.

2) Gottes unsichtbares Wesen.

in dieser Welt zu offenbaren, — das ist eine Grundidee des valentinianischen Systems und aller gnostischen Systeme. Menschheit — und Offenbarung Gottes sind hier verwandte Begriffe, daher der Urmensch [1]) einer der valentinianischen Aeonen; und nach einer andern valentinianischen Theorie heißt es: „Als Gott sich offenbaren wollte, wurde dies Mensch genannt [2]). Der Demiurgos schuf den Menschen, ihn selbst abzubilden und darzustellen, er hauchte ihm eine seinem eignen Wesen verwandte Seele ein; aber auch hier handelte er als Werkzeug eines höheren Geistes. Der Mensch sollte jenen Urmenschen darstellen; ohne daß der Demiurgos sich dessen bewußt wurde, theilte ihm die Sophia den geistigen Samen mit, den er in die Seele des Menschen verpflanzte und daher geschah es nun, daß der Mensch auf einmal etwas über die ganze Schöpfung, in die er eintrat, Erhabenes offenbarte, so daß der Demiurgos selbst und seine Engel von Bestürzung ergriffen wurden, denn sie wußten noch nichts von einer höheren Welt. Der Demiurgos meinte selbstständiger Herrscher zu seyn — und zu seiner Bestürzung sah er nun eine höhere Macht in sein Reich eintreten. Diese Bestürzung wiederholt sich überall, wo die beschränkten Menschen, von Ideen einer höheren Welt beseelt, dieselben in ihren Werken ausdrücken, wie in der Kunst, überall wo Menschenhände in Beziehung auf den Namen Gottes etwas vollbringen. So geschieht es, daß Menschen vor ihren eigenen Gebilden anbetend niederfallen, von der Ahnung einer

1) Der: Adam Kadmon der Kabbala.

2) S. Iren Lib. I. c. 12. §. 4.

ihnen unbekannten höheren Macht mit ehrfurchtsvoller Bestürzung erfüllt. Wir wollen die Worte des Mannes selbst vernehmen: „Und gleichwie die Engel Furcht ergriff über jenem Gebilde, da es Größeres aussprach als seine Bildung, durch den, der unsichtbar den Samen des Wesens von oben in dasselbe gegeben hatte (den Soter), und da es in freier Zuversicht sprach, so werden auch in den Geschlechtern der Menschen dieser Welt die Werke der Menschen Gegenstand der Furcht ihren Bildnern, wie Bildsäulen und Bilder, und was Aller Hände in Beziehung auf den Namen Gottes vollbringen" [1]).

Was die Menschheit im Ganzen darstellen soll, das wird nun aber nur durch jene Geistesmenschen [2]) würklich erfüllt. Durch sie sollte das belebende, verklärende Princip des Göttlichen bis an die Grenze der ὑλη Alles durchdringend verbreitet werden, diese geistigen Naturen sind das Salz und Licht der Erde, der Sauerteig für die ganze Menschheit. Die ψυχη ist nur das Vehikel für das πνευματικον, um in die zeitliche Welt, in der es sich zur Reife entwickeln sollte, eintreten zu können. Wenn dieses Ziel erreicht seyn wird, wird der Geist, der nur für das Leben der Anschauung bestimmt ist, jenes Vehikel in der niedern Sphäre zurücklassen, und jede geistige Natur, als das empfangende weibliche Element im Verhältnisse zur höheren Geisterwelt, wird zu der Syzygie mit der ihr entsprechenden Engelsnatur in's Pleroma erhoben werden. Nur das höhere unmittelbare Anschauungsvermögen — das

---

1) Clem. Strom. Lib. II 375.

2) Die φυσεις πνευματικαι.

will Valentinus sagen — wird dann würksam seyn, Alle auf das Zeitliche und Endliche gerichteten Kräfte und Würkungsweisen der Seele, wie das Reflexionsvermögen, der Verstand, deren Inbegriff dem Valentinus die ψυχη ist, wird dann ganz aufhören [1]).

Die anziehende Kraft, mit der das Göttliche auf Alles einwürkt, auch ohne daß diejenigen, welche diesen Eindruck empfangen, denselben verstehn und ihn sich erklären können, das ist eine Lieblingsidee des Valentinus. Der Demiurgos wird von den im jüdischen Volke zerstreuten geistigen Naturen angezogen, ohne daß er den Grund davon wußte. Er machte daher solche zu Propheten, Königen, Priestern. Daher geschah es, daß die Propheten besonders auf die höhere Ordnung der Dinge, die erst durch den Soter in die Menschheit eintreten sollte, hinweisen konnten. Nach der valentinianischen Theorie war in den Propheten ein vierfaches Princip würksam, 1) das psychische Princip, das Menschlich-Beschränkte, die sich selbst überlassene Seele, 2) die Begeisterung dieser ψυχη, welche von dem auf sie einwürkenden Demiurgos herrührt, 3) das sich selbst überlassene πνευματικον, 4) die pneumatische Begeisterung, welche von der Einwürkung der Sophia herrührt [2]). Darnach konnte Valentin in Hinsicht auf diese vier Principien in den Schriften der Propheten verschiedene Aussprüche von höherer und niederer Art und Beziehung, und einen verschiedenen höheren und niederen Sinn derselben Stellen unterscheiden. 1) Das rein Menschliche, 2) die

---

1) Vergl. Aristot. de anima. Lib. III. c. 5.

2) S. Irenae. Lib. I. c. 16. §. 3 et 4.

einzelnen Weissagungen zukünftiger Begebenheiten, welche der obgleich nicht Allwissende, doch in einen größeren Kreis der Zukunft blickende Demiurgos mittheilen konnte; die gleichfalls von diesem herrührende Weissagung von einem Messias, aber noch in die zeitlich-jüdische Form gehüllt, die Weissagung von einem Messias, wie der Demiurgos ihn senden wollte, — einem psychischen Messias für die Psychiker, dem Regenten eines Reiches von dieser Welt. 3) Die an die christliche Oekonomie anstreifenden und auf dieselbe hinweisenden Ideen, das verklärte messianische, mehr oder weniger rein hervortretend, je nachdem Solches bloß aus der höheren Geistesnatur oder aus dem unmittelbaren Einflusse der Sophia geflossen war. Diese Ansicht konnte zu merkwürdigen Untersuchungen über die Mischung des Göttlichen und des Menschlichen in den Propheten veranlassen und für die Auslegung der Propheten selbst fruchtbare Ergebnisse herbeiführen. Die valentinianische Ansicht stellte sich entgegen der Behauptung derjenigen, welche gegen die Worte Christi, Matth. 11, 9. u. f. gegen 1 Petr. 1, 12. den Propheten schon eine vollständige christliche Erkenntniß beilegten. Es frägt sich nun, ob Valentinus die Strahlen höherer Wahrheit bloß unter den Juden anerkannte, ob er die geistigen Naturen bloß unter den Juden, oder ob er sie auch unter den Heiden verbreitet seyn ließ. Zwar hielt er nach Herakleon [1]) die Juden für das Reich des Demiurgos, die Heiden für das Reich der Materie oder des Satans, und die Christen für das Volk des höchsten Gottes; aber dies beweiset noch nicht, daß er von

---

1) Orig. in Joh. T. 13. c. 16.

den Heiden alles Höhere ausgeschlossen hätte, denn im Judenthum, obgleich er dasselbe vorzugsweise dem Demiurgos zueignete, nahm er doch auch Einstreuungen des Höheren Pneumatischen an, und obgleich er das Christenthum dem höchsten Gott zueignete, so sah er doch auch unter den Christen eine große Classe von Psychikern. Also nur von dem Vorherrschenden ist die Rede, und so konnte er auch unter den Heiden, ohngeachtet des vorherrschend Hylischen im Heidenthume, eine Einstreuung des Pneumatischen anerkennen. Er mußte dies sogar nach seinen Principien, da das höhere Geistesleben (das πνευματικον) bis an die Grenze der Materie alle Stufen des Daseyns durchdringen sollte, um die gänzliche Vernichtung des Reiches der ὑλη vorzubereiten. Was Valentin in der oben angeführten Stelle von der Gewalt der auf die Darstellung der Götterbilder sich beziehenden Kunst sagt, läßt schließen, daß er das Polytheistische System milder als die gewöhnlichen Juden, denen die Götzen nur böse Geister waren, beurtheilte, daß er an Apostelgesch. 17, 23. sich anschließend, auch in diesem Systeme, wenn gleich durch das Vorherrschen des hylischen Princips getrübte, Spuren eines seine unerkannte Einwürkung auf Alles verbreitenden unbekannten Gottes zu bemerken glaubte. So weiset Valentin würklich in einem uns erhaltenen Bruchstücke einer Homilie [1]) auf die auch in den Schriften der Heiden verbreiteten Spuren der Wahrheit hin, in welchen sich das innere Wesen des geistigen Volks Gottes, der in der ganzen Menschheit zerstreuten πνευματικοι offenbare: „Vie-

1) Clem. Strom. Lib. VI. 641.

les von dem, was in den Büchern der Heiden geschrieben ist, findet sich geschrieben in der Kirche Gottes; dieses Gemeinsame ist das Wort aus dem Herzen, das in dem Herzen geschriebene Gesetz, das ist das Volk des Geliebten (d. h. dieses gemeinsame höhere Bewußtseyn ist das Merkmal der zerstreuten Gemeinde des Soter, der πνευματικοι), welches von ihm geliebt wird und ihn wieder liebt." —

Der Soter, welcher den ganzen Entwickelungsprozeß der aus dem Pleroma zur Bildung einer neuen Welt herabgefallenen geistigen Lebenskeime von Anfang geleitet hatte, der unsichtbare Bildner, und Regierer dieser neuen Welt, — er mußte nun zuletzt selbst unmittelbar in das Weltganze eingreifen, um den Akt der Erlösung, welchen er an der Mutter alles geistigen Lebens, der Weltseele, der Sophia ursprünglich vollbracht hatte, auf Alles aus ihr ausgeflossene geistige Leben auszudehnen und so das ganze Werk zur Vollendung zu führen. Alles Daseyn, bis auf das allem Daseyn widerstrebende Hylische, war, Jedes nach seiner Stufe, der Veredelung fähig. Der Soter mußte daher, um Alles, das Psychische wie das Pneumatische, zu der Stufe des höheren Lebens fortzubilden, deren ein Jedes fähig ist, mit allen diesen Stufen des Daseyns in Verbindung treten. Ohnehin konnte, dem naturgemäßen Gange zufolge, der Soter nur in der Verbindung mit der ihm verwandten geistigen Natur, und eine solche nur in der Verbindung mit einer ψυχη, in diese zeitliche Welt eintreten.

Hier konnte nun Valentinus mit der Lehre des Basilides übereinstimmen, nur mit dem Unterschiede,

daß bei dem Ersteren das Menschliche in der Person und dem Leben des Erlösers eine etwas höhere Bedeutung erhielt, obgleich noch nicht die rechte und gebührende; der von ihm nach seinen Ideen construirte und zersetzte Christus war immer sehr verschieden von dem geschichtlichen Christus.

Der Demiurgos hatte den Seinigen einen Erlöser, einen Messias verheißen, welcher sie von der Herrschaft des Hylischen befreien, die Vernichtung Alles dessen, was sich seinem Reiche entgegenstellte, herbeiführen, und in seinem Namen über Alles regieren und die ihm Gehorsamen mit allen Arten irdischen Glücks erfreuen sollte. Er sandte diesen das Ebenbild des Demiurgos darstellenden Messias aus seinem Himmel hinab; aber dieses erhabene Wesen konnte mit der Materie in keine Verbindung eintreten, es sollte ja die Vernichtung des Materiellen herbeiführen, wie konnte es also etwas von demselben annehmen? Mit dem materiellen Leibe wäre ja auch ein demselben verwandter materieller Lebensgeist [1]), die Quelle aller bösen Begierden, verbunden gewesen, und wie hätte er der Erlöser seyn können, wenn das Princip des Bösen in seiner eigenen Natur vorhanden gewesen. Der Demiurgos bildete also dem psychischen Messias einen Körper aus dem feinern aetherischen Stoffe des Himmels, aus dem er ihn in diese Welt hinabsandte. Dieser Körper war auf wunderbare Weise [2]) so eingerichtet, daß er sichtbar erscheinen, allen sinnlichen Handlungen und Affectionen sich

---

1) Die ψυχη ἀλογος.

2) ἐξ οἰκονομιας.

unterziehen konnte, und dies doch auf eine ganz andere Weise als die gewöhnlichen irdischen Körper [1]). Darin bestand aber das Wunder der Geburt Jesu, daß die aus dem Himmel des Demiurgos herabkommende psychische Natur mit ihrem von daher mitgebrachten aetherischen Körper durch die Maria nur wie durch einen Kanal hindurch [2]) an's Licht der Welt trat. Doch dieser psychische Messias hätte nicht einmal das ihm von dem Demiurgos übertragene Werk vollführen können, es bedurfte zur Besiegung des Reichs der Hyle einer höhern Macht; der Demiurgos handelte auch hier wie in Allem als bewußtloses Organ des Soter. Dieser hatte den Zeitpunkt bestimmt, in welchem er mit diesem psychischen Messias als seinem Organ sich verbinden wollte, um das von dem Demiurgos beabsichtigte, verheißene Werk in einem weit höheren Sinne, als dieser selbst es ahnte, zu vollführen, ein messianisches Reich von weit höherer Art, auf dessen wahre Beschaffenheit nur die erhabensten, von dem Demiurgos selbst nicht verstandenen, Weissagungen der Propheten hinwiesen, zu stiften.

Der psychische Messias, der die Bestimmung, welche ihm erst durch die Verbindung mit dem Soter zu Theil werden sollte, nicht ahnte, gab indeß von Anfang an den Menschen das Ideal ascetischer Heiligkeit. Vermöge der besondern Beschaffenheit seines Leibes konnte er eine außerordentliche Herrschaft über die Materie ausüben. Er

---

1) σωμα ἐκ της ἀφανους ψυχικης οὐσιας Theodot. didascal. anatol.

2) ὡς δια σωληνος.

aß und trank zwar, sich zu den Menschen herablassend; aber doch ohne denselben Affectionen, wie andre Menschen, unterworfen zu seyn, er verrichtete Alles auf eine göttliche Weise [1]).

Bei der Taufe am Jordan, als er von Johannes dem Täufer, dem Repräsentanten des Demiurgos, die feierliche Weihe für seinen Messiasberuf erhalten sollte, verband sich der Soter, der durch seine unsichtbare Leitung Alles dies so gelenkt hatte, mit ihm, unter dem Symbol der Taube herabkommend. Darüber, ob der psychische Messias von Anfang an auch eine geistige Natur in sich trug, welche, mit dem Vehikel einer Seele herabkommend, sich in dieser Welt zur Reife entwickeln sollte, um dann erst der Erlösung theilhaft zu werden, oder ob erst der Soter bei dem Herabsteigen in diese Welt von der Sophia eine geistige Natur als Vehikel, um mit einer menschlichen Natur sich verbinden zu können, empfing, und also auch das Höhere Pneumatische dem Messias des Demiurgos erst bei der Taufe mitgetheilt wurde, darüber mögen in der valentinianischen Schule selbst getheilte Meinungen gewesen seyn [2]).

---

1) Clem. Strom. Lib. III. 451.

2) Die letztere Ansicht scheint sich in einer Stelle Herakleons zu finden, Orig. T. VI. §. 23. Grabe Spicileg. T. II. p. 89., in welcher Stelle ich ehemals, (s. meine genetische Entwickelung S. 149.), mit Unrecht die Lehre von einer eigentlichen Menschwerdung des Soter, einer Verbindung desselben mit der menschlichen Natur, von ihrer ersten Entwickelung an, zu erkennen glaubte. Er erklärt Joh. 1, 27. auf seine Weise, zuerst richtig den in den

Nach der Lehre Valentins, wie nach der des Basilides, mußte die Erscheinung des erlösenden Geistes in der Menschheit und dessen Verbindung mit dem psychischen Messias die Hauptsache bei dem Erlösungswerke seyn.

Worten liegenden Sinn: „Johannes bekenne, daß er auch den niedrigsten Dienst dem Erlöser zu erweisen nicht würdig sey"; dann legt er willkürlich nach seiner theosophischen Idee einen höheren Sinn in die einfachen Worte hinein: οὐκ ἐγω ἐιμι ἱκανος, ἱνα δι᾽ ἐμε κατελθῃ ἀπο μεγεθους και σαρκα λαβῃ, ὡς ὑποδημα, περι ἡς ἐγω λογον ἀποδουναι οὐ δυναμαι, οὐδὲ διηγησασθαι ἠ ἐπιλυσαι την περι ἀυτης ὀικονομιαν. Man kann hier schwerlich unter dem Fleische, welches der aus der höheren Region von der Grenze des πληρωμα und des τοπος μεσοτητος herabkommende Soter angenommen hatte, den durch eine besondre ὀικονομια gebildeten Leib des psychischen Messias verstehn, denn es ist ja hier sicher von dem Soter die Rede, der sich dem Johannes bei der Taufe offenbarte, und dieser verband sich ja auf alle Fälle, nach valentinianischer Lehre, nicht mit dem Leibe, sondern mit dem diesen Leib tragenden psychischen Messias. Sodann hätte Johannes, der hier die Person des Demiurgos selbst darstellte, über diesen von dem Letzteren selbst gebildeten wunderbaren Leib, seine Bewunderung nicht so äußern können. Die Valentinianer nannten aber jede Hülle, jedes Vehikel für ein höheres Wesen, das in eine niedere Region des Daseyns sich herabläßt, eine σαρξ. Die Sophia gab dem Soter ein σπερμα πνευματικον, damit er mit diesem Vehikel auf die Erde sich herablassen und durch dasselbe mit der ψυχη in Verbindung treten sollte. Den Beweis geben die Anfangsworte der Didascal. anatol., wo es heißt: ὅ προεβαλεν σαρκιον τῳ λογῳ (so viel als dem Soter) ἡ σοφια το πνευματικον σπερμα, τουτο ςολισαμενος κατηλθεν ὁ σωτηρ. Von dieser wunderbaren Veranstaltung sprach also Herakleon.

Auch er kam mit dem Basilides darin überein, daß der Soter bei den Leiden den psychischen Messias sich selbst überlassen habe, er schrieb aber doch den Leiden desselben eine größere Bedeutung als der Erstere zu, wenn gleich die überall besondere Mysterien suchende Theosophie das einfache Verständniß verachtete und durch ihre vielfachen mystischen und spekulativen Beziehungen und Deutungen die Gefühle des Herzens nicht aufkommen ließ; wenn gleich diese Theosophie zu contemplativ und übermenschlich war, um das Leiden Christi von seiner menschlichen und sittlichen Seite recht fassen zu können. Wie der psychische Messias sich am Kreuze und mit demselben über die niedere Schöpfung ausbreitete, das ist ein Bild jenes ersten Aktes der Erlösung, da sich der Soter mit dem ϛαυρος (s. oben) über die Sophia ausgebreitet hatte. So wie dies in der höheren Region die Befreiung der Sophia von dem Fremdartigen würkte, so würkte es in der niederen die Befreiung des Psychischen von dem Materiellen, welches der Grund von allem Bösen ist — bis zur endlichen Vernichtung Alles dessen, nachdem es in sich selbst aufgelöset worden [1]. Durch die Worte: in deine Hände, Vater, empfehle ich meinen Geist, empfahl er das ihn verlassende πνευματικον σπερμα, daß es nicht in dem Reiche des Demiurgos zurückgehalten werde; sondern frei

---

1) In dem Zusammenhange mit dem ganzen valentinianischen Systeme ist der Satz Herakleons Orig. T. VI. §. 23. „τῳ σταυρῳ ἀνηλωσθαι και ἠφανισθαι πασαν την κακιαν" zu verstehn.

in die höhere Region sich erheben könnte, und mit diesem zugleich alle geistigen Naturen, deren Repräsentantin diese mit ihm verbundene geistige Natur war. Der psychische Messias erhebt sich zu dem Demiurgos, der ihm die höchste Macht und Regierung in seinem Namen übergiebt, der pneumatische zu dem Soter, wohin ihm alle erlöseten geistigen Naturen nachfolgen werden.

Das Wichtigste, die Hauptsache für die Pneumatischen bei dem Erlösungswerke, bleibt die der menschlichen Natur durch die Verbindung mit dem Soter bei der Taufe im Jordan zu Theil gewordene Erlösung. Diese muß sich bei jedem Einzelnen wiederholen. Von den heiligenden Würkungen der inwendigen Gemeinschaft mit dem Erlöser redet Valentin so: „Es ist aber ein Guter, — dessen freie Erscheinung die Offenbarung durch den Sohn — und durch ihn allein könnte das Herz rein werden, nachdem alle bösen Geister aus dem Herzen verbannt worden, denn viele derselben einwohnende Geister lassen es nicht rein seyn. Ein jeder derselben vollbringt seine eigenen Werke, indem sie es vielfach schänden durch unziemende Begierden. Und es scheint mir mit einem solchen Herzen wie mit einem Wirthshause zu gehn, denn auch dieses wird zerstoßen und zertreten und oft mit Koth erfüllt, indem die Menschen ausgelassen darin hausen und für den Ort, als einen ihnen ganz fremden, gar keine Sorge tragen. So bleibt auch das Herz, bis es die himmlische Gnade erlangt, unrein, als die Wohnung vieler bösen Geister. Wenn sich aber der Vater, der einzig Gute, dessen annimmt, so ist es geheiligt und glänzt von Licht, und so wird selig ge-

priesen, wer ein solches Herz hat, daß er Gott schauen wird" [1]).

Der so mit Gott Verbundene wird schon jetzt ein Glied der himmlischen Gemeinde, wird schon jetzt durch die Macht des Erlösers der Schaar der seligen Geister einverleibt, — das wird valentinianisch so ausgedrückt: „Wie eine jede pneumatische Seele ihre andere Hälfte in der höheren Geisterwelt hat, (den ihr zugehörenden Engel,) zur Verbindung, mit welcher sie bestimmt ist; so erhält sie durch den Soter die Kraft, schon jetzt dem geistigen Leben nach in diese Syzygie einzugehn" [2]).

Wie die Psychischen und die Pneumatischen ihrer Natur und ihrer Bestimmung nach von einander verschieden sind, so bleiben sie auch im Christenthum verschieden. Es giebt einen *χριςιανισμος ψυχικος* und einen *χριςιανισμος πνευματικος*. Zu den Psychikern sagt Paulus, daß er für sie nichts gewußt habe und ihnen nichts anders verkündigen konnte, als Christus den Gekreuzigten [3]), daß er ihnen jene Weisheit der Vollkommenen, welche auch dem Demiurgos und seinen Engeln verborgen ist, nicht verkündigen könnte. Die Valentinianer unterschieden auch nach ihrem Systeme eine zwiefache Bedeu-

---

1) Strom. Lib. II. p. 409.

2) Herakleon bei Origenes T. 13. §. 11. *κομιζεσθαι παρ᾽ ἀυτου την δυναμιν και την ἑνωσιν και την ἀνακρασιν προς το πληρωμα ἀυτης.*

3) Didascal. Anatol. Von einer zwiefachen Verkündigungsweise des Apostels Paulus. In Beziehung auf die Psychiker *ἐκηρυξε τον σωτηρα γεννητον και παθητον.*

deutung der Erlösung und der Taufe, in Beziehung auf die Psychiker und auf die Pneumatiker. Ferner müssen die Psychiker durch Wunder und andere in die Sinne fallende Thatsachen zum Glauben geführt werden [1]), sie sind nur für Autoritätsglauben, nicht für eine aus dem inneren Wesen der Wahrheit hervorgehende Ueberzeugung, nicht für die Anschauung der Wahrheit selbst empfänglich. Zu solchen spricht Christus Joh. 4, 48. Die Geistesmenschen bedürfen hingegen solcher äußerlichen Erziehungsmittel nicht, sie werden vermöge ihrer verwandten Natur von der Wahrheit selbst unmittelbar angezogen [2]). Wie sich die Wahrheit offenbart, erfolgt daher sogleich bei ihnen ein solcher zuversichtlicher Glaube, der nicht von außen her gewürkt werden, nur aus dem unmittelbaren Einflusse der Wahrheit auf die verwandte Geistesnatur hervorgehn kann [3]). Ihre auf Erkenntniß der Wahrheit gegründete Gottesverehrung ist der wahre „vernünftige Gottesdienst.“

Jener Same der geistigen Natur ist es, wodurch die Menschen von dem Erlöser angezogen und ihm zugeführt werden, die Geistesmenschen, welche diesen Samen besitzen, sind daher das Salz und die Seele der äußerlichen Kirche, diejenigen, durch welche das Christenthum als das Bildungsprincip der Menschheit weiter verbreitet wird [4]). Von

1) δι᾽ ἐργων φυσιν ἐχοντες και δι᾽ αἰσθησεως πειθεσθαι και οὐχι λογῳ πιϛευειν. Orig T. 13. §. 59.

2) Heracleon in Ioann. T 13. c. 20. die δεκτικη ζωης διαθεσις.

3) ἡ ἀδιακριτος και καταλληλος τῃ φυσει ἑαυτης πιϛις l. c. T. 13. p. 10.

4) S. den Beleg gleich nachher bei dem Herakleon.

diesen Geistesmenschen soll die Verklärung des ganzen irdischen Weltalls, die endliche Vernichtung alles Materiellen und Bösen, vorbereitet werden, nachdem die Materie alles Lebens, das sie an sich gerissen hat, beraubt seyn wird. Valentin redet diese vorgeblichen Geistesmenschen so an: „Ihr seyd von Anfang an unsterblich und Kinder des ewigen Lebens, und ihr wolltet den Tod unter euch vertheilen [1]), auf daß ihr ihn verschlinget und verzehret, und auf daß der Tod an euch und durch euch ersterbe, denn wenn ihr die Welt auflöset (die Auflösung der materiellen Welt vorbereitet), ihr aber nicht aufgelöset werdet, seyd ihr Herrn über die Schöpfung und über alles Vergängliche“ [2]). Wenn gleich diesen hoch tönenden Worten, in sofern sie auf den Beruf der Christen, als Organe für die Offenbarung und Fortpflanzung des Gottesreichs angewandt werden, etwas Wahres zum Grunde liegt; so ist dies Wahre doch hier mit einem Hochmuth vermischt, der bei gewissen Eigenthümlichkeiten leicht die praktisch schädlichsten Ausschweifungen der Schwärmerei veranlassen konnte. Hätten die Valentinianer eine Kirche nach ihren Grundsätzen stiften können, so würden die Pneumatiker die Braminen unter den Christen geworden seyn.

---

1) Indem sie mitten in die materielle Welt herabgesandt wurden.

2) Strom. Lib. IV. fol. 509 B. Απ᾽ ἀρχης ἀθανατοι ἐστε και τεκνα ζωης ἐστε ἀιωνιας· Και τον θανατον ἠθελετε μερισασθαι ἐις ἑαυτους, ἱνα δαπανησητε ἀυτον και ἀναλωσητε και ἀποθανῃ ὁ θανατος ἐν ὑμιν και δι᾽ ὑμων. ὁταν γαρ τον μεν κοσμον λυητε, ὑμεις δε μη καταλυησθε, κυριευετε της κτισεως και της φθορας ἁπασης.

Wenn nun das durch diese Geistesmenschen vorbereitete Ziel erreicht worden, sollten nach Auflösung der ganzen materiellen Welt der Soter mit der Sophia zu Einer Syzygie verbunden, unter ihm die gereiften geistigen Naturen mit den Engeln gepaart in das Pleroma eingehn und die letzte Stufe der Geisterwelt [1]) sollten die Psychiker unter dem Demiurgos einnehmen, auch sie sollten das ihrer eigenthümlichen Natur entsprechende Maaß der Seligkeit empfangen. Der Demiurgos freut sich der Erscheinung des Soter, durch die ihm eine höhere Welt, als welche ihm bisher fremd war, offenbart worden, durch die auch er von seinem mühseligen Dienste entbunden in die Ruhe eingehn und einen Nachhall von der Herrlichkeit des Pleroma vernehmen kann. Er ist der Freund des Bräutigams (des Soter), der da steht und ihm zuhört und sich freut über des Bräutigams Stimme, sich freut der vollendeten Hochzeit [2]). Johannes der Täufer sprach jene Worte Joh. 3, 29. als Repräsentant des Demiurgos.

Ausgezeichnete Männer aus Valentins Schule.

Unter den Männern der valentinianischen Schule zeichnet sich durch mehr wissenschaftliche Besonnenheit als andre der Alexandriner Herakleon aus. Er verfaßte einen Commentar über das johanneische Evangelium, von dem uns Origenes bedeutende Bruchstücke aufbewahrt hat [3]), vielleicht auch einen Commentar über das Evange-

1) Der τοπος μεσοτητος.

2) Die Verbindung des Soter mit der Sophia, der Engel mit den geistigen Naturen im Pleroma.

3) In seinen Tomis über den Johannes, in welchen er häufig die Erklärungen Herakleons berücksichtigt.

lium des Lukas, aus dem uns in diesem Falle Clemens von Alexandria ein Bruchstück, die Erklärung von Luk. 12, 8., überliefert haben würde [1]). Es läßt sich erklären, daß der tiefe, innige Johannes den Gnostiker besonders anziehen mußte. Herakleon brachte einen tieferen auf das Inwendige gerichteten religiösen Sinn mit einem, wo er nicht durch die theosophischen Spekulationen irre geleitet worden, hellen Verstande zur Erklärung dieses Evangeliums; aber was ihm fehlte, war der Sinn für die johanneische Einfalt und die Kenntniß oder Anerkennung der Grundsätze einer gramatischen und logischen Auslegung überhaupt, ohne welche auch in der Erklärung der biblischen Schriftsteller, insofern dieselben als Menschen, obgleich erleuchtete Menschen, durch die Gesetze menschlicher Denk- und Sprachweise geleitet werden, aller Willkür freier Spielraum eröffnet ist. Herakleon meint zwar, soviel wir sehen können, aufrichtig, seine Theologie aus dem Johannes abzuleiten; aber er war ganz von seinem Systeme eingenommen und mit seiner ganzen Denk- und Anschauungsweise in demselben so sehr befangen, daß er sich gar nicht frei von demselben bewegen konnte und unwillkürlich die Ansichten und Ideen desselben in die heiligen Schriften, welche er als Quelle göttlicher Weisheit betrachtete, hineinlegte. Als Beleg zu dem Gesagten wollen wir Herakleons Auslegung von der herrlichen Unterredung des Heilandes mit der Samariterin näher betrachten. Er konnte bei dem einfach Geschichtlichen nicht stehn bleiben, mit der besonnenen psychologischen Be-

1) Strom. IV. 503.

trachtung jener Samariterin in ihrem Verhältnisse zu dem Erlöser sich nicht begnügen. Gleich schwebte ihm in der Samariterin, welche von den Worten und von der Erscheinung Christi angezogen wurde, das Bild aller geistigen Naturen vor, welche von dem Göttlichen angezogen werden, und so mußte denn in dieser Geschichte das ganze Verhältniß der πνευματικοι zum Soter und zu der höheren Geisterwelt dargestellt seyn. Und so mußten nun die Worte der Samariterin einen doppelten Sinn erhalten, den, dessen sie sich bewußt war und den höheren Sinn, den sie sich selber unbewußt als Repräsentantin der ganzen Classe der πνευματικοι aussprach, und so mußten auch die Worte des Heilands in Beziehung darauf einen zwiefachen niederen und höheren Sinn erhalten — das Unnatürliche einer neben einander hergehenden doppelten Unterredung — und doch hatte er die Grundidee der Worte des Erlösers in ein empfängliches Gemüth aufgenommen; hätte er nur nicht durch das Zuvielsuchen in einzelnen Nebenumständen von der Hauptsache sich abziehen lassen! Richtig erklärt er die geistig zu deutenden Worte Christi Joh. 4, 10. 13. 14. „Das Wasser, welches der Heiland giebt, ist aus seinem Geiste und seiner Kraft. Seine Gnade und seine Gabe ist etwas, das nie hinweggenommen, nie verzehrt werden, nie vergehn kann in demjenigen, der daran Theil genommen. Diejenigen, welche das empfangen, was ihnen von oben reichlich mitgetheilt wird, lassen auch selbst das ihnen Mitgetheilte übersprudeln zum ewigen Leben Andrer.“ Nun macht er aber den falschen Schluß, daß, weil Christus das Wasser, welches Er geben wollte, in einem symbolischen Sinne meinte, folglich auch im Gegensatze das

Wasser des Jakobsbrunnens in einem symbolischen Sinne verstanden werden müsse. Es sey ein Symbol des die Bedürfnisse der geistigen Natur nicht befriedigenden Judenthums und der vergänglichen irdischen Herrlichkeit desselben. Wenn die Samariterin sagt: „Gieb mir dasselbige Wasser, auf daß mich nicht dürste, daß ich nicht herkommen müsse, zu schöpfen"; so werde dadurch das Lästige des Judenthums, — wie schwer die Nahrung für das innere Leben darin zu finden und wie unzulänglich dieselbe sey, — bezeichnet [1]). Indem darauf der Erlöser die Frau auffordert, ihren Mann zu rufen, meinte er darunter ihre andre Hälfte in der Geisterwelt, den zu ihr gehörenden Engel [2]), damit sie mit demselben zu dem Heilande kommend von ihm die Kraft empfange, sich mit dieser ihrer andern Hälfte zu verbinden und zu verschmelzen. Und der Grund für diese willkürliche Deutung: „Von ihrem irdischen Manne konnte er ja nicht reden, da er wohl wußte, daß sie keinen gesetzlichen Mann hatte. Dem geistigen Sinn nach [3]) kannte die Samariterin ihren Mann nicht, sie wußte nichts von dem zu ihr gehörenden Engel, dem buchstäblichen Sinn nach [4]) schämte sie sich zu sagen, daß sie in unrechtmäßiger Verbindung lebte". Wie das Wasser Symbol des von dem Erlöser mitgetheilten göttlichen Lebens ist — schloß Herakleon

---

1) το ἐπιμοχϑον, και δυσποριστον και ἀτροφον ἐκεινου του ὑδατος.

2) το πληρωμα ἀυτης, s. oben.

3) κατα το νοουμενον.

4) κατα το ἁπλουν.

weiter, — so ist der Krug Symbol der Empfänglichkeit in dem Gemüth der Samariterin für dies göttliche Leben. Sie ließ bei ihm den Krug zurück, das heißt, da sie bei dem Heilande ein solches Gefäß hatte, in welchem sie das lebendige Wasser zu empfangen gekommen war, kehrte sie in die Welt zurück, den Psychikern die Ankunft Christi zu verkündigen [1]).

Mit Recht bekämpfte Herakleon die Werthschätzung des Märtyrerthums als opus operatum. „Die Menge — sagt er [2]) — hält das Bekenntniß vor der Obrigkeit für das einzige; mit Unrecht! dieses Bekenntniß können ja aber auch die Heuchler ablegen. Es ist dies eine besondre Art des Bekenntnisses, es ist nicht das allgemeine von allen Christen abzulegende Bekenntniß, von welchem er hier spricht, das Bekenntniß durch Werke und Handlun-

---

1) Der Gedanke des Herakleon ist hier richtig, daß nur der durch seine Gesinnung mit dem Heilande Verbundene ihn auf die rechte Art Andern verkündigen könne; wenn gleich der richtige Gedanke durch eine willkürliche Deutung des Geschichtlichen in diese Stelle hineingelegt worden. Man muß dem Herakleon das Recht widerfahren lassen, anzuerkennen, daß ihn Origenes hier wie an manchen Stellen mit Unrecht anklagt, als ob er sich selbst widerspreche, denn wie konnte die Samariterin — sagt er — Andern verkündigen, wenn sie das Organ für das Empfangen des göttlichen Lebens bei dem Erlöser, von dem sie schied, zurückgelassen hatte. Aber Herakleon war hier ganz consequent, er dachte ja in der Anwendung der Allegorie an kein räumliches Zurücklassen.

2) In dem oben angeführten Bruchstücke seines Commentars über den Lukas.

gen, die dem Glauben an ihn entsprechen [1]). Diesem allgemeinen Bekenntnisse folgt auch jenes besondere, wenn es Noth thut und die Vernunft es erheischt. Es können ihn Solche, die ihn mit dem Munde bekennen, durch ihre Werke verleugnen. Nur diejenigen bekennen ihn wahrhaft, welche in seinem Bekenntnisse leben, in welchen auch er selbst bekennt, indem er sie in sich aufgenommen hat und sie ihn in sich aufgenommen haben [2]). Deshalb kann er sich selbst nie verleugnen" [3]).

Wir nennen hier ferner den Ptolemäus, der, nach dem Werke des Irenäus, (welches besonders gegen dessen Parthey gerichtet war,) zu schließen, viel zur Ausbreitung der valentinianischen Grundsätze gewürkt haben muß. Es frägt sich, ob es richtig ist, was Tertullian sagt, daß sich Ptolemäus dadurch, daß er die Aeonen mehr zu Hypostasen ausgebildet, von dem Valentin, der sie mehr als den Wesen Gottes einwohnende Kräfte betrachtet [4]), unterschieden habe; es frägt sich wenigstens, ob diese Unterscheidung so wichtig war, da doch immer die Vorstellungen der Gnostiker von den Aeonen, fern von ab-

---

1) Auch hier wieder, obgleich das, was Herakleon sagt, an und für sich ganz richtig ist, doch seine Auslegung, die auf den Zusammenhang gar keine Rücksicht nimmt, falsch.

2) ἐν ειλημμενος ἀυτους και ἐχομενος ὑπο τουτων.

3) Was geschehn müßte, wenn Solche, die in dieser Verbindung mit ihm stehn, ihn verleugnen könnten.

4) Nominibus et numeris aeonum distinctis in personales substantias, quas Valentinus in ipsa summa divinitatis, ut sensus et adfectus et motus incluserat. adv. Valentinian. c. 4.

strakten Eigenschaftsbegriffen, an Hypostasirung anstreifen mußten.

Ein sehr wichtiges von dem Ptolemäus herrührendes Stück, das auf uns gekommen, sein Brief an eine Flora, die er für die valentinianischen Principien zu gewinnen suchte [1]), zeigt, daß er wohl geschickt war, seine Ansichten auf eine sich empfehlende Weise Andern darzustellen. Da er wahrscheinlich an eine Christin der katholischen Kirche schrieb, so hatte er besonders den Anstoß wegzuräumen, den sie an dem Widerspruch seiner Lehre mit der Kirchenlehre und an der Behauptung, daß das alte Testament und die Weltschöpfung nicht von dem höchsten Gott herrührten, nehmen konnte. In Hinsicht des ersteren beruft er sich auf eine apostolische Ueberlieferung, welche durch eine Reihefolge auch bis auf ihn gekommen sey, und auf die Worte des Heilandes, nach denen man Alles bestimmen müsse. Unter der Ueberlieferung meinte er vermuthlich eine esoterische, die er, selbst getäuscht, von irgend einem vorgeblichen Jünger der Apostel ableitete; und was die Worte Christi betrifft, so konnte er sie durch gnostische Exegese leicht mit seinem Systeme in Uebereinstimmung bringen. In Hinsicht des zweiten Punktes können wir zwar wohl denken, daß er seine Grundsätze möglichst milde dargestellt hat, um denselben bei einer noch Ungeweihten Eingang zu verschaffen; aber wir finden doch in seinen Behauptungen durchaus nichts den valentinianischen Principien Widersprechendes. Er bekämpft zwei entgegengesetzte

---

1) Epiphan. haeres 33. §. 3.

Irrthümer, den Irrthum derer, welche die Weltschöpfung und das alte Testament für Werke eines bösen Wesens, und den Irrthum derer, welche sie für Werke des höchsten Gottes hielten; die Einen nach seiner Meinung, weil sie nur den Demiurgos, nicht den Allvater kenneten, welchen Christus, der ihn allein kannte, zuerst geoffenbart hat, — die Andern, weil sie nichts von einem solchen Mittelwesen, wie der Demiurgos ist, wüßten. Ptolemäus wollte also vermuthlich sagen: die erstere Ansicht hätten Solche, welche im Christenthum noch Juden seyen, die andere Solche, welche ohne vermittelnden Uebergangspunkt so auf einmal vom Dienste der Materie und des Satans im Heidenthume zur Erkenntniß des höchsten Gottes im Evangelium gelangt wären, und welche, weil sie mit ihrer Erkenntniß und Religion gleich diesen Sprung gemacht hätten, meinten, daß auch in der Natur nur ein solcher Sprung sey. „Wie kann ein Gesetz, das das Böse verbietet, von dem bösen aller Sittlichkeit widerstreitenden Wesen herrühren? frägt er mit Recht; und — sagt er — nicht allein mit dem Auge der Seele, sondern auch mit dem Auge des Leibes müssen Diejenigen blind seyn, welche in der Welt die Vorsehung des Schöpfers nicht erkennen.“

Das mosaische Religionsgesetz theilte er in ein dreifaches; 1) was von dem Demiurgos herrührt; 2) was Moses nach Antrieb seiner eigenen sich selbst überlassenen Vernunft angeordnet [1]; 3) die Zusätze der Aeltesten zu

---

1) Diese Unterscheidung verschiedener zusammenwürkender Factoren bei der Verfassung der heiligen Schriften, ganz gemäß dem valentinianischen Inspirationsbegriffe.

dem mosaischen Gesetze [1]). Der Heiland unterscheide ja deutlich das Gesetz des Moses von dem Gesetze Gottes (des Demiurgos) Matth. 19, 6. u. d. f. Doch entschuldigt er wieder den Moses und sucht zu zeigen, daß der Widerspruch zwischen ihm und dem Demiurgos nur ein scheinbarer war; er gab nur nothgedrungen der Schwäche des Volkes nach, um größeres Uebel zu verhüten. Das von dem Demiurgos Herrührende theilte er wiederum in ein Dreifaches. 1) Die rein sittliche, durch nichts Schlechtes getrübte Gesetzgebung, welche vorzugsweise das Gesetz heißt, in Beziehung auf welches der Heiland sagt, daß er nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen; denn dem Wesen des Heilandes nichts Fremdartiges enthaltend, bedurfte es nur der Vervollkommnung; wie das Gebot: du sollst nicht morden, nicht ehebrechen, vervollkommet worden in dem Gebote: auch nicht zu zürnen, nicht zu begehren. 2) Das durch Beimischung des Schlechten getrübte Gesetz, wie dasjenige, welches die Vergeltung erlaubt, Levit. 24, 20. 20, 9. „Auch wer Unrecht mit Unrecht vergilt, thut nicht minder Unrecht, indem er dieselbe Handlung, nur in veränderter Ordnung, wiederholt." Der Gnostiker hatte hier nur Ein Maaß für Alle, die Unterscheidung des politisch-juridischen von dem rein sittlichen, die nothwendige Verbindung zwischen Beidem nach dem Wesen der alttestamentlichen Oekonomie wußte er nicht zu finden. Doch erkannte er hier, wie bei dem Moses, ein

1) Nach der Theorie der Clementinen, daß, als das Gesetz aus der mündlichen Ueberlieferung niedergeschrieben worden, sich manche fremdartige Zusätze der Aeltesten mit eingemischt hätten.

pädagogisches Element. „Dies Gebot — sagt er — war und bleibt übrigens wohl ein gerechtes, gegeben wegen der Schwäche derer, welche das Gesetz empfingen, mit Uebertretung des reinen Gesetzes; es ist aber fremdartig der Natur und Güte des Allvaters, vielleicht aber auch nicht einmal dem Wesen des Demiurgos angemessen [1]), sondern vielmehr ihm nur abgenöthigt; denn indem der, welcher Einen Mord verbot, einen zweiten gebot, ließ er sich unvermerkt von der Noth überraschen." Es fehlte dem Demiurgos nicht an dem Willen — will er sagen — aber an der Kraft, das Böse zu besiegen; dieser Theil des Gesetzes ist nun, als dem Wesen des höchsten Gottes widerstreitend, von dem Heilande ganz aufgehoben worden. 3) Das typische Ceremonialgesetz, welches (s. oben) das Bild der höheren geistigen Dinge enthielt, die Gesetze von den Opfern, von der Beschneidung, vom Sabbath, vom Passah, vom Fasten. Alles das, was nur Bild und Symbol war, ist, nachdem die Wahrheit erschienen, verändert worden. Die sinnliche und äußerliche Beobachtung ist aufgehoben, es ist aber in's Geistige übertragen worden, die Namen bleiben zwar dieselben, aber die Sachen sind verändert. Denn auch Opfer darzubringen, hat uns der Heiland geboten; aber nicht Opfer durch unvernünftige Thiere oder solches Rauchwerk, sondern durch geistige Lobpreisung und Danksagung und durch Mittheilung und Wohlthun gegen den Nächsten. Er will auch, daß wir uns beschnei-

---

1) Ich habe nach einer mir l. c. c. 3. nothwendig scheinenden Verbesserung des Textes übersetzt: ἴσως οὐδὲ τούτῳ oder τῇ τούτου κατάλληλον.

den; aber nicht mit der leiblichen Beschneidung der Vorhaut, sondern der geistigen Beschneidung des Herzens. Auch daß wir den Sabbath beobachten, denn er will, daß wir ruhen vom Thun des Bösen. Auch daß wir fasten; aber nicht das leibliche Fasten, sondern das geistige, worin die Enthaltung von allem Bösen liegt. Es wird jedoch auch bei den Unseren das äußerliche Fasten beobachtet, da es auch der Seele etwas nützen kann, wenn es mit Vernunft geschieht, wenn es nicht aus Nachahmung irgend Jemandes geschieht, — nicht aus Gewohnheit, nicht wegen des Tages, als ob ein Tag dazu bestimmt wäre, — zugleich aber auch zur Erinnerung an das wahre Fasten, damit diejenigen, welche jenes Fasten noch nicht halten können, durch das äußerliche Fasten daran erinnert würden". Welche richtige Einsicht in das Wesen der neutestamentlichen Religionsverfassung, welche Besonnenheit und Milde des Urtheils zeigt er doch hier!

Unter den sogenannten Schülern des Valentinus [1]) sind noch Markus und Bardesanes ausgezeichnet, un-

---

1) Nur beiläufig erwähnen wir auch den Sekundus, denn nur die merkwürdige Modification valentinianischer Ideen finden wir bei ihm, daß er in der ersten Ogdoas eine τετρας δεξια und eine τετρας αριστερα unterschied, von denen er die erste Licht, die zweite Finsterniß nannte; merkwürdig, weil man daraus sieht, daß er in dem Hochmuth seiner Spekulation, wie mehrere Mystiker, den Urgrund des Bösen in Gott setzte, Gott über den Gegensatz des Guten und Bösen erhaben, aber mit dem Anfang der Lebensentwickelung aus Gott auch gleich den Keim des Zwiespaltes gesetzt. Iren. L. I. c. 11. §. 2. Aehnlich die Vorstellung derjenigen Magier unter den Parsen, welche nach Scharistani lehrten: Yezdan cogitasse

ter den *sogenannten* sagen wir, denn richtiger würde es wohl seyn, es so auszudrücken, daß Beide in Syrien, dem Vaterlande der Gnosis, aus einer gemeinschaftlichen Quelle mit dem *Valentinus* geschöpft hatten. *Markus* kam wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts aus Palästina, welches Letztere durch die aramäischen liturgischen Formeln, deren er sich bediente, wahrscheinlich wird. Wenn bei einem *Herakleon* und *Ptolemäus* mehr die *alexandrinische wissenschaftliche* Richtung bei ihrer Theosophie vorherrschte; so herrschte hingegen bei dem *Markus* mehr das *Poetische und Symbolische* vor. Er trug seine Lehren in einem *Gedichte* vor, in welchem er die göttlichen Aeonen redend einführte, in liturgischen Formeln, prunkvollen Symbolen des Cultus (wir werden von dem Letztern nachher Beispiele anführen). Nach kabbalistisch-jüdischer Art suchte er besondre Mysterien in der Zahl und Stellung der Buchstaben; die Idee von einem λογος του ὀντος, von einem Worte als Offenbarung des verborgenen göttlichen Wesens in der Schöpfung, wurde von ihm am feinsten ausgesponnen; die ganze Schöpfung ein fortgehendes Ausgesprochenwerden des Unaussprechlichen [1]). Wie die in den Aeonen verschlossen liegenden göttlichen Lebenskeime [2]) sich immer weiter entfalten und individualisiren, dies so dargestellt: daß diese *Namen* des Un-

---

secum: nisi fuerint mihi controversiae, quomodo erit? Hancque cogitationem pravam, naturae lucis minus analogam produxisse tenebras, dictas Ahriman. (Hyde hist. relig. vet. Pers. p. 295.)

1) το ἀῤῥητον ῥητον γεννηθηναι.

2) Die σπερματα πνευματικα.

nennbaren sich in ihre einzelnen Laute zerlegen. Ein Nachhall des Pleroma's fällt in die ὑλη hinab und wird das bildende Princip einer neuen niederen Schöpfung [1]).

Der zweite unter diesen Bardesanes, der noch weniger als eigentlicher Schüler Valentins gelten kann, lebte zu Edessa in Mesopotamien, was auch sein Name beweis't, der Sohn des Daisan, von einem Flusse dieses Namens bei der Stadt Edessa; er machte sich bekannt durch seine ausgebreitete Gelehrsamkeit; Manche un-

1) Ueberhaupt ist es eine eigenthümlich gnostische Idee, wie das verborgene Göttliche sich ausspricht bis zum Nachhall und bis zum Verhallen, und wie wiederum der Nachhall sich fortbildet zum hellen Ton, zum klaren Wort für die Offenbarung des Göttlichen, welche Idee sie in mannichfachen Beziehungen anwenden konnten. So sagt Herakleon: Der Heiland ist das Wort, als der Offenbarer des Göttlichen; alles Prophetenthum, welches ihn voraus verkündigte, ohne der Messiasidee in ihrem geistigen Sinne sich recht bewußt zu werden, war nur ein einzelner Ton, der dem offenbarenden Worte vorausging; Johannes der Täufer, in der Mitte stehend zwischen der alt- und der neutestamentlichen Oekonomie, ist die Stimme, welche schon dem Worte, das den Gedanken mit Bewußtseyn ausspricht, verwandt ist. Die Stimme wird zum Wort, indem Johannes zum Jünger Christi wird, der Ton wird zur Stimme, indem die Propheten des Demiurgos mit diesem selbst zur bewußten Anerkennung der höhern Weltordnung, die der Messias offenbarte, gelangen, und dieser nun mit selbstbewußter Freiheit dienen. Orig. Tom. VI. Ioh. §. 12. ὁ λογος μεν ὁ σωτηρ ἐστιν, φωνη δε ἡ ἐν τη ἐρημῳ πασα προφητικη ταξις, την φωνην ὀικειοτεραν ὀυσαν τῳ λογῳ λογον γενεσθαι. τῳ ἠχῳ φησιν ἐσεσθαι την ἐις φωνην μεταβολην, μαθητου μεν χωραν διδους τῃ μεταβαλλουσῃ ἐις λογον φωνῃ ἡ (soll wohl την heißen) δουλου δε τῃ ἀπο ἠχου ἐις φωνην.

ter den alten Schriftstellern erzählen von Veränderungen in dem Systeme des Bardesanes. Nach dem Berichte des Eusebius soll er zuerst den valentinianischen Lehren ergeben gewesen, da er aber nach genauerer Prüfung das Unhaltbare vieler derselben einsah, zur rechtgläubigen Kirche übergetreten seyn, doch Manches von seinen früheren Lehren beibehalten haben, daher er der Stifter einer besonderen Sekte geworden. Nach dem Epiphanius trat er von der rechtgläubigen Kirche zu den Valentinianern über. Aber von allen diesen Veränderungen in dem Lehrbegriffe des Bardesanes meldet der gelehrte syrische Schriftsteller, der in dem Lande des Bardesanes lebte und in dessen Sprache schrieb, dessen Schriften gelesen hatte, Ephraem der Syrer, im vierten Jahrhundert, durchaus nichts, und es läßt sich leicht erklären, wie jene falschen Nachrichten entstanden sind. Bardesanes schloß sich wie andere Gnostiker (s. oben), wenn er öffentlich in der Kirche sprach, an den herrschenden Lehrbegriff an, er ließ sich nach seiner Weise zu dem Standpunkte der Psychiker herab. Er stimmte in manchen einzelnen Punkten würklich mehr als andre Gnostiker mit jenem Lehrbegriffe überein, er konnte auch aus aufrichtiger Ueberzeugung gegen manche andre damals in Syrien sich verbreitende gnostische Sekten schreiben, wie gegen diejenigen, welche den Zusammenhang des alten und des neuen Testamentes leugneten, welche die sichtbare Welt von einem bösen Wesen ableiteten, welche ein die moralische Freiheit beeinträchtigendes Verhängniß lehrten; so hatte ja auch der Gnostiker Ptolemäus (s. oben.) gegen Solche geschrieben, unbeschadet seines Gnosticismus.

Dem

Dem valentinianischen Systeme ganz gemäß erkannte Bardesanes in der menschlichen Natur etwas über die ganze Welt, in der sich das zeitliche Bewußtseyn des Menschen entwickelt, Erhabenes und sich Selbst Unbegreifliches an; die menschliche Seele, eine Aussaat aus dem Pleroma, ihr Wesen und ihre Kräfte, die aus dieser höheren Region herstammen, bleiben daher ihr selbst noch verborgen, bis sie zum vollen Bewußtseyn und zur vollen Ausübung derselben in dem Pleroma gelangen wird [1]). Nach dem gnostischen Systeme konnte dies doch eigentlich nur von den Geistesnaturen gelten; aber auch den Psychikern mußte er nach jenem Systeme eine über die Gewalt der Natureinflüsse oder die Gewalt der ὑλη erhabene sittliche Freiheit zuschreiben. Er bekämpfte daher, obgleich er sich sonst, wie viele von dieser gnostischen Richtung, mit Astrologie beschäftigte, die Lehre von einer solchen Einwürkung der Gestirne (einer ἑιμαρμενη), wodurch das Leben und die Handlungsweise der Menschen mit Nothwendigkeit bestimmt werde. Eusebius hat in seinem großen literarischen Schatze der προπαρασκευη ἑυαγγελικη ein großes Bruchstück dieser merkwürdigen Schrift aufbewahrt; er führt hier unter andern die in so vielen Ländern [2]) zerstreueten Christen als Beispiele von der Richtigkeit einer die Volkscharaktere unwiderstehlich bestimmenden Herrschaft der Gestirne an [3]). „Wo sie sind, — sagt er von den Christen — werden

1) S. Ephraem. Syr. opp. Syr. lat. T. II. 553 u. 555.

2) S. Abtheil. I. S. 113.

3) Praeparat. evangel. L. VI. c. 10. am Ende.

sie weder von den schlechten Gesetzen und Sitten besiegt, noch zwingt sie ihre von den herrschenden Gestirnen geleitete Geburt das von dem Meister verbotene Schlechte auszuüben. Der Krankheit aber, der Armuth, den Leiden und dem, was von den Menschen für Schmach gehalten wird, sind sie unterworfen. Denn so wie unser freier Mensch sich nicht zur Knechtschaft zwingen läßt, und wenn er gezwungen wird, dem Zwingenden widersteht, so kann von der andern Seite unser Erscheinungsmensch als ein dienstbarer der Unterwerfung nicht leicht entfliehen. Denn wenn wir Alles vermöchten, wären wir das All, so wie wir, wenn wir nichts vermöchten, Andrer Werkzeuge wären und nicht unser eigen. Wenn Gott aber hilft, ist Alles möglich und kein Hinderniß findet statt, denn seinem Willen kann nichts widerstehn. Und wenn ihm auch etwas zu widerstehen scheint, so geschieht es daher, weil er der Gute ist und jede Natur ihre Eigenthümlichkeit und ihren freien Willen beibehalten läßt." Seinem Systeme gemäß suchte er die Spuren der Wahrheit unter allen Völkern auf, er bemerkte in Ostindien eine Classe in strenger Ascetik lebender Weisen (die Brahminen, Saniahs), die mitten unter den Götzendienern von dem Götzendienste sich frei hielten und nur den Einen Gott verehrten.

2. Die den Zusammenhang zwischen dem alten und dem neuen Testamente, zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Weltordnung leugnenden gnostischen Sekten.

a. Die Ophiten.

Wie Cerinth den natürlichsten Uebergangspunkt von den judaisirenden Sekten zu den gnostischen bildete,

so machen die **Ophiten** den natürlichsten Uebergangspunkt von den Valentinianern zu dieser zweiten Classe der Gnostiker, denn es zeigt sich hier, wie dieselben Ideen durch eine etwas andere Wendung zu ganz andern Ergebnissen führen konnten.

In dem Systeme **dieser** Sekte, wie in dem Systeme der **valentinianischen** herrschte die Idee von einer Weltseele, von einem schwachen Abglanz des Lichtes aus dem Pleroma, welches in die Materie hinabgestürzt die todte Masse beseelte, aber **auch** von ihr afficirt worden; diese Weltseele, die Quelle alles geistigen Lebens, welche das von ihr Ausgeflossene wieder an sich zieht, das Pantheistische, zu welchem der Keim schon in dem valentinianischen Systeme vorhanden war, tritt in dem **ophitischen** Systeme nur stärker hervor, wie das eigenthümlich christliche mehr zurücktritt, und auch in den verschiedenen Zweigen der ophitischen Sekte scheinen wiederum verschiedene Modifikationen in dieser Hinsicht statt gefunden zu haben. Dieselben **Grundprincipien konnten** in **derselben Zeit** auf verschiedene Weise aufgefaßt und angewandt werden, **je nachdem das christliche, das rein orientalisch-theosophische oder das jüdische Element** mehr vorherrschte. Das **ophitische** System stellte den Ursprung des Demiurgos, welcher hier **Jaldabaoth** genannt wird, ganz ähnlich wie das valentinianische dar, und auch in der Lehre von dessen Verhältnisse zur höheren Weltordnung lassen sich die Uebergangspunkte leicht erkennen. Der valentinianische Demiurgos ist ein beschränktes, in seiner Beschränktheit selbstständig zu handeln glaubendes Wesen, die höhere Weltordnung ist ihm anfangs fremd,

er dient ihr bewußtlos. In die aus derselben herrührenden Erscheinungen weiß er sich zuerst nicht zu finden, er wird bestürzt; aber es ist dies nicht Schuld seiner schlechten Gesinnung, sondern nur seiner Unwissenheit. Er wird doch zuletzt von dem Göttlichen angezogen, er gelangt aus dem Zustande der Bewußtlosigkeit zum Bewußtseyn und dient nun der höheren Weltordnung mit Freuden. Nach dem ophitischen Systeme hingegen ist er nicht ein bloß beschränktes, sondern auch ein gegen die höhere Weltordnung durchaus feindselig gesinntes und in dieser feindseligen Gesinnung verharrendes Wesen. Was ihm vermöge seiner Abstammung von der Sophia höheren Lichtes zu Theil geworden, mißbraucht er nur, um gegen die höhere Welt sich aufzulehnen und sich zum unabhängigen Herrn zu machen. Daher der Zweck der Sophia, ihn von dem ihm zugeflossenen geistigen Wesen zu entblößen und dies wieder an sich zu ziehen, auf daß sodann Jaldabaoth mit seiner ganzen Schöpfung, alles vernünftigen Wesens beraubt, zu Grunde gehe. Nach dem valentinianischen Systeme hingegen bildet der Demiurgos für die ganze Ewigkeit eine zwar untergeordnete, aber doch zur harmonischen Entwickelung des Alls gehörende Stufe des vernünftig sittlichen Daseyns. Doch findet sich dabei wieder die Ideenverwandtschaft, daß auch hier der Demiurgos, ohne es zu wissen und gegen seinen Willen, der Sophia dienen und die Vollziehung ihrer Absichten, zuletzt seinen eigenen Sturz und seine Vernichtung, herbeiführen muß. Dies ist aber hier keine Auszeichnung für den Demiurgos, wie in dem valentinianischen Systeme, sondern er wird hierin selbst dem absolut Bösen gleich gestellt, es folgt nicht

aus der Vorzüglichkeit seiner Natur, sondern aus der Allmacht der höheren Weltordnung. Selbst der böse Geist, der Schlangengeist, ὀφιομορφος, der daher entstand, daß Jaldabaoth voll Haß und Neid gegen den Menschen in die ὕλη hinabsah und in derselben sich abspiegelte und abbildete, selbst dieser muß gegen seinen Willen nur Werkzeug werden für die Vollziehung ihrer Absichten. Die Lehre von dem Ursprung und der Bestimmung des Menschen hat zwar auch in diesem Systeme manches verwandte mit dem valentinianischen, aber auch Manches, was einem anderen Stamme gnostischer Systeme angehört.

Um sich als unabhängigen Schöpfer und Herrn zu behaupten, und die sechs von ihm erzeugten Engel [1]) in der Unterwürfigkeit zu erhalten, sie zu zerstreuen, daß sie nicht zur höheren Lichtwelt hinaufblicken und diese bemerken sollten, deshalb fordert Jaldabaoth seine sechs Engel auf, die Menschen als ihr gemeinsames Bild zu schaffen, daß ein solches Werk ihre selbstständige Schöpferkraft besiegle [2]). Sie bilden nun den Menschen, der als ihr Gebilde zwar eine ungeheure Körpermasse ist, aber ohne Seele, er kriecht auf Erden und kann sich nicht aufrichten. Sie bringen deshalb den so hülflosen Menschen zu ihrem Va-

1) Man muß wohl beachten, daß nach dem ophitischen Systeme der Jaldabaoth und seine sechs Engel die Geister der sieben Sterne, Sonne, Mond, Mars, Venus, Jupiter, Merkur und Saturn sind, — dieselben, von denen auch in den Religionsbüchern der Zabier und in manchem Systeme jüdischer Theosophen mannichfache Täuschungen und Verführungen der Menschen abgeleitet werden.

2) So erklärten sie die Worte Genes. 1, 26.

ter, daß er ihm Beseelung mittheilte. Jaldabaoth theilte ihm einen Lebensgeist mit [1]), und dadurch ging, ohne daß er selbst es bemerkte, der geistige Same aus seinem Wesen in die Natur des Menschen über, wodurch er selbst dieses höheren Lebensprincips beraubt wurde; das hatte die Sophia so gewollt. In dem Menschen (d. h. in denjenigen Menschen, welche etwas von diesem geistigen Samen empfangen haben) concentrirt sich das Licht, die Seele, die Vernunft der ganzen Schöpfung. Jaldabaoth wird nun von Bestürzung und Ingrimm ergriffen, da er ein von ihm selbst geschaffenes, in den Grenzen seines Reiches wohnendes Wesen im Begriff sieht, sich über ihn und sein Reich zu erheben. Daher sein Streben, ihn ja nicht zum Bewußtseyn seiner höheren Natur und der höheren Weltordnung, welcher er dadurch verwandt ist, kommen zu lassen, ihn in einem Zustande dumpfer Bewußtlosigkeit und dadurch knechtischer Botmäßigkeit zu erhalten. Von dem Neid des beschränkten Jaldabaoth ging jenes Gebot an den ersten Menschen aus; aber die Weltseele bediente sich des Schlangengeistes (des ὀφιομορφος) zum Organ, um die Absicht Jaldabaoths zu vereiteln, indem sie durch ihn den ersten Menschen zum Ungehorsam verleitete. Nach einer anderen Ansicht war die Schlange selbst ein Symbol oder eine verhüllte Erscheinung der Weltseele [2]), und die-

---

1) Dies glaubten sie Genes. 2, 7. zu finden.

2) Die Schlange, ein Bild der ζωογονος σοφια, die sich krümmende Gestalt der Eingeweide stellt das Bild einer Schlange dar, ein Symbol jener Naturweisheit, jener Weltseele, die durch alle Stufen des Naturlebens sich verhüllt hindurchwindet. Theodoret. haeret. fab. vol. I, 14. Man sieht,

jenigen Ophiten, welche diese Ansicht hatten, sind es eigentlich, welche den Namen der Ophiten mit Recht tragen, da sie die Schlange würklich als ein heiliges Symbol verehrten; wozu eine analoge Idee der ägyptischen Religion sie veranlassen mochte, da in dieser die Schlange als das Symbol des Kneph oder ἀγαθοδαιμων, welcher der σοφια der Ophiten ähnlich war [1]), angesehn wurde. Auf alle Fälle war es also die Weltseele mittelbar oder unmittelbar, durch welche dem ersten Menschen die Augen geöffnet wurden. Der Sündenfall war, — was einen charakteristischen Zug in dem ophitischen Systeme abgiebt, — der Uebergangspunkt aus dem Zustande bewußtloser Beschränktheit zur bewußten Klugheit. Nun kündigt der klug gewordene Mensch dem Jaldabaoth den Gehorsam auf, dieser aufgebracht über den Ungehorsam stößt ihn aus der höheren ätherischen Region, in welcher er sich bisher in einem ätherischen Körper befand, hinab auf die finstere Erde und verbannt ihn in einen finsteren Körper. Der Mensch befindet sich jetzt in einem solchen Zustande, in welchem von der einen Seite die sieben Sterngeister ihn in der Gefangenschaft zu erhalten, das höhere Bewußtseyn in ihm zu unterdrücken, von der andern Seite die bösen rein materiellen Geister ihn zur Sünde und zum Götzendienste zu verführen suchen, wodurch er den Strafgerichten des strengen Jaldabaoth preis gegeben wird. Doch

---

wie das pantheistische Princip hier weit mehr hindurchleuchtet.

1) Vergl. Creuzers Symbolik. 1. Theil, 2te Aufl. S. 312. u. 501.

stärkt die Sophia die ihr verwandten Menschen immer von Neuem wieder durch neue Mittheilungen jenes höheren geistigen Princips, sie weiß unter allen Zerstörungen und Verderbnissen von dem Seth an, den alle Gnostiker als Repräsentanten der πνευματικοι, der contemplativen Naturen betrachteten, sich ein ihr angehörendes Geschlecht, in welchem sie den Samen der geistigen Natur rettet, zu erhalten.

Von dem Verhältnisse des psychischen Christus oder Jesus zu dem Christus der Aeonenwelt, welcher sich mit jenem bei der Taufe verband, lehrten die Ophiten ähnlich wie Basilides und wie die Valentinianer. Nur das ist ihnen eigenthümlich, daß indem der höhere Christus durch die sieben Himmel der sieben Engel hinabstieg, oder die sieben Sterne durchwanderte, um bis zur Erde zu gelangen, sey er überall, in jedem Himmel in einer demselben verwandten Form, wie ein verwandter Engel erschienen, so habe er ihnen sein höheres Wesen verhüllt, alles, was sie noch von geistigem Samen hatten, an sich gezogen und dadurch ihre Kraft gelähmt. Da nun aber Jaldabaoth, der Gott der Juden, seine Erwartungen von seinem Messias getäuscht sah, da dieser nicht, wie er es gewollt und erwartet hatte, sein Reich beförderte, sondern den unbekannten Vater als Organ des höheren Christus verkündigte und das Gesetz Jaldabaoths, das Judenthum vielmehr umstürzte, so bewürkte er dessen Kreuzigung. Nach der Auferstehung blieb Jesus achtzehn Monate auf Erden, er erhielt durch die Eingebung der Sophia eine klare Erkenntniß der höheren Wahrheit und theilte diese nur wenigen von den Jüngern mit, die er als empfänglich für so große

Mysterien kannte. Jesus ist nun von dem himmlischen Christus in den Himmel erhoben worden und sitzt zur Rechten des Jaldabaoth, ohne daß dieser selbst es bemerkt, damit er alles durch die Erlösung in den menschlichen Naturen entbundene und geläuterte geistige Wesen, nachdem solches von der sinnlichen Hülle frei gemacht worden, an sich ziehe und in sich aufnehme. Je mehr Jesus durch dieses Ansichziehen des Verwandten in seinem eignen geistigen Wesen sich bereichert, desto mehr wird Jaldabaoth von allem Höheren entblößt. Das Ziel, das in der Natur gefangene geistige Leben frei zu machen, zu dem Urquell, der Weltseele, aus der Alles ausgeflossen, es zurückzuführen; Jesus der Kanal, durch den dies geschieht. Also die Sterne sollen zuletzt alles vernünftigen Daseyns, das sich in ihnen befindet, beraubt werden. Es gab in dieser Gattung der Gnostiker Solche, welche den Pantheismus noch consequenter durchführten, und annahmen, daß dieselbe Seele durch die ganze lebende und leblose Natur verbreitet sey, und daß demnach alles zerstreute und durch die Bande der Materie in der Beschränktheit des einzelnen Daseyns gefangen gehaltene Leben zuletzt wieder von dem Urquell, der Weltseele, der Sophia, aus der es ausgeflossen, angezogen werden und durch jenen Kanal in dieselbe zurückfließen sollte. Solche sagten: „wenn wir die Dinge der Natur zu unserer Nahrung gebrauchen, ziehen wir die in ihnen zerstreuete Seele an uns und erheben sie mit uns zum Urquell [1]). In einem apokryphischen Evangelium dieser Sekte sprach daher die

1) Epiphan. haeres. 26. c. 9.

Weltseele oder das höchste Wesen selbst zu dem Geweihten: „Du bist ich und ich bin du, und wo du bist, da bin ich, und ich bin in Allem zerstreut. Woher du willst, kannst du mich zusammenlesen, indem du mich aber zusammenliesest, liesest du dich selbst zusammen." (c. 3.)

Der Pantheismus und die aus demselben herrührende Vermischung des Natürlichen und des Göttlichen können ihrem Wesen nach der sittlichen Richtung nie förderlich seyn, wenn gleich die in solchen Menschen, welche den Pantheismus angenommen haben, schon vorhandene sittliche Gesinnung auch diesem Systeme selbst einen demselben fremden sittlichen Geist mittheilen kann. Der Pantheismus und der wildschwärmerische Geist des Trotzes gegen den Jaldabaoth und dessen vorgeblich beschränkende Satzungen scheinen in der That einen Theil dieser Ophiten zu den unnatürlichsten Ausschweifungen verleitet zu haben [1]).

Wichtig für die Geschichte der gnostischen Systeme, aber schwer zu entscheiden ist die Frage, ob diese Ophi-

---

1) Da die Berichte des Epiphanius hierüber mit den Berichten des glaubwürdigern Clemens von Alexandria und des Porphyrius über ähnliche gnostische Sekten übereinstimmen, und da sie ein ganz charakteristisches Gepräge an sich tragen, so ist man durchaus nicht berechtigt, die Richtigkeit derselben in Zweifel zu ziehen. Auch kann dies nichts Befremdendes seyn; ähnliche Ausschweifungen eines pantheistischen Mysticismus finden sich öfter nicht allein im Orient, sondern auch im Occident, wie die Geschichte der Sekten des Mittelalters und der neueren Zeit beweisen. Die neuesten Beispiele in De Porter vie de Ricci. V I.

ten aus einer ursprünglich mit dem Christenthum in gar keiner Verbindung stehenden Religionssekte entsprossen waren und ob es daher, als sich schon ein Theil dieser Sekte manches Christliche angeeignet hatte, noch eine Parthei jener ganz außerhalb des Christenthums stehenden Ophiten gab, welche sich vielmehr demselben feindselig entgegenstellten? Ein Bericht des Origenes könnte für das Letzte zu zeugen scheinen, wo er sagt, daß die Ophiten keine Christen seyen und daß sie Keinen, der nicht Christo fluchte, in ihre Versammlungen zuließen. Er nennt einen Euphrates, der vor Christi Geburt gelebt haben könnte, als Stifter ihrer Sekte [1]). Der ophitische Pantheismus könnte gar wohl aus einem älteren orientalischen Religionssystem entlehnt und nur von den Einen dem Christenthum entgegengestellt, von den Andern in ein christliches Gewand gehüllt worden seyn. Die auffallende Verwandtschaft zwischen dem ophitischen Systeme und den Systemen der Zabier und der Manichäer könnte auf eine ältere gemeinschaftliche Quelle einer vorchristlichen Gnosis hinweisen. Von der andern Seite aber läßt es sich nicht leugnen, daß die ophitischen Beschwörungsformeln, welche Origenes gleich nach dieser Aussage anführt, offenbar Anspielungen auf christliche Ideen enthalten. Und es könnte ja seyn, daß wenn gleich die ophitische Sekte von Anfang an als eine christliche erschien, doch der in ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit liegende

1) Orig. c. Cels. Lib. VI. c. 28 u. d. f. Der unklare und unkritische Philaster, der die Ophiten an die Spitze der vorchristlichen Sekten stellt, kann nicht als Autorität gelten.

Gegensatz gegen das Wesen des Christenthums auch äußerlich immer stärker hervortrat, daß, wie der Gegensatz zwischen dem Demiurgos und dem höchsten Gott bei ihnen so stark hervorgehoben wurde, so auch aus der Unterscheidung zwischen dem psychischen und dem pneumatischen Christus, am Ende bei einem Theile der Ophiten sogar eine feindselige Opposition gegen den ersteren entstand [1]), so daß dem beschränkten Messias der Psychiker zu fluchen, endlich zu einem Merkmal der Jüngerschaft des höheren Christus gemacht wurde. Etwas Aehnliches findet sich bei der Sekte der Zabier, welche Manches aus der Geschichte Christi auf einen himmlischen Genius, den Boten des Lebens, Mando di Chaje, den sie als den eigentlichen Christus verehrten, von welchem die wahre Taufe ausgegangen sey, — das Uebrige auf den von den Sterngeistern zur Verführung der Menschen gesandten Antichrist Jesus (welcher die Taufe des Johannes verfälscht habe) übertrugen.

b. Pseudobasilidianer.

Wie wir in dem ophitischen Systeme sehn, welche ganz andere Richtung die dem valentinianischen System verwandten Principien durch eine etwas verschiedene Stellung und Anwendung erhalten konnten, so finden wir Aehnliches in dem Verhältniß einer Abart von Basilidianern, deren Lehren mit den rein basilidianischen oft verwechselt worden sind. Der besonnene und

1) Ich verdanke diese letztere Bemerkung der gründlichen Beurtheilung meines Buches von den Gnostikern durch Herrn Dr. Gieseler.

gemäßigte Geist des basilidianischen Systems [1]) war hier ganz verlöscht, die schroffe Opposition gegen den Demiurgos und der damit zusammenhängende Antinomismus waren in wilde, mit dem Heiligsten Spiel treibende Schwärmerei ausgeartet. Nach ihrer Theorie konnte der erlösende Geist [2]) mit dem verhaßten Reich des Demiurgos in keine Verbindung treten, er nahm nur eine sinnliche Scheinform an. Als die Juden ihn kreuzigen wollten, ließ er, der als erhabener Geist sich in alle Art sinnlicher Scheinformen zu hüllen und den Augen der fleischlich gesinnten Menge Alles vorzuspiegeln wußte, den Simon von Cyrene (Mark. 15.) in seiner Gestalt den Juden erscheinen; er selbst nahm die Gestalt dieses Simon an, erhob sich ungehindert in das unsichtbare Reich, die getäuschten Juden verspottend. Diesen Leuten war die Lehre vom Kreuz eine Thorheit, sie verspotteten die Bekenner derselben in dem Wahn ihres theosophischen Hochmuths als Bekenner eines Trugbildes, von sinnlichem Schein getäuschte Menschen; solche seyen zwar keine Juden mehr — sagten sie; — aber doch noch keine Christen. Sie verhöhnten die Märtyrer, als solche, die für das Bekenntniß eines Trugbildes ihr Leben hingäben. „Die in die wahren Mysterien Eingeweihten wüßten wohl, daß diese von Tausenden nur Einer erken-

---

1) Wenn nicht Clemens von Alexandria von ähnlichen praktischen Verirrungen falscher Anhänger des Basilides redete, wie wir sie gerade bei dieser Sekte finden, so könnte man zu dem Argwohn veranlaßt werden, daß jene sogenannten Basilidianer des Irenäus mit dem Basilides gar nicht zusammenhängen möchten.

2) Der νοῦς, s. oben das System des Basilides.

nen könne; wie ihr νους sich Allen unsichtbar machen könne, so könnten sie es auch [1]), wie dieser ihr νους könnten sie sich in alle Scheinformen hüllen, zum Schein Alles mitmachen, um die fleischliche Menge zu täuschen und sich ihren Verfolgungen zu entziehen" [2]).

Sethianer und Kainiten.

Wie dieselben gnostischen Principien nach verschiedener Anwendung eine entgegengesetzte Richtung der Gnosis hervorbringen konnten, lehrt das Beispiel der höchst wahrscheinlich aus einer gemeinschaftlichen Quelle mit den Ophiten herstammenden Sethianer und Kainiten. Die Ersteren lehrten, daß von Anfang an zwei Menschenpaare geschaffen worden seyen, das Eine von den Engeln der Finsterniß, daher das Geschlecht der χοικοι oder ὑλικοι, das andre von den Engeln des Demiurgos, daher das Geschlecht der ψυχικοι, von dem ersten sey Kain, von dem zweiten Abel entsprossen, die beiden entgegengesetzten Naturen seyen mit einander im Kampf gerathen, die schwache psychische Natur sey in diesem unterlegen; nun aber habe die Sophia an dessen Statt den Seth geboren werden lassen, dem habe sie dne höheren Geistessamen eingepflanzt, durch welchen er fähig geworden, das hylische Princip zu besie-

1) Diese Kunst, sich unsichtbar zu machen, gehört ja auch zu den kabbalistischen. Ein merkwürdiges Beispiel von diesem Wahne s. in S. Maimons Lebensbeschreibung seiner selbst, herausgegeben von Moritz; überhaupt manche interessante Anklänge aus dem Gnosticismus in den späteren jüdischen Sekten, welche Beer im II. B. seiner lehrreichen Geschichte der jüdischen Sekten (Brünn, 1822.) darstellt.

2) Iren. I, 24.

gen. Von dem Seth stammen die πνευματικοι ab; die entgegengesetzten Mächte suchen nun aber immerfort die Fortpflanzung dieses geistigen Geschlechts durch die Einmischung der ungöttlichen Naturen zu trüben, deshalb führte die Sophia die Sündfluth herbei, um das entartete Geschlecht wieder zu reinigen; aber ihre Widersacher wußten unter die aus der Masse der verderbten Menschheit Geretteten wieder einen Cham sich einschleichen zu lassen, durch den ihr Reich wieder dargestellt und verbreitet werden sollte. Daher neue Vermischungen und Unordnungen, und wiederum mußte die Sophia neue Läuterungen zu bewürken suchen; Seth erschien zuletzt wieder in der Person des Messias [1]).

Die Kainiten hingegen waren freche Antinomisten, in ihrem blinden Hasse gegen den Demiurgos und gegen das alte Testament gingen sie so weit, daß sie alle diejenigen, welche sie in dem letztern auf das Nachtheiligste geschildert fanden, zu ihren Koryphaeen machten, als Söhne der Sophia und Feinde des Demiurgos; daher eigneten sie sich den Kain zu. Solche waren es, welche, indem sie die übrigen Apostel für beschränkte Menschen erklärten, dem Judas Ischarioth hingegen die höhere Gnosis zuschrieben; dieser habe den Tod Jesu bewürkt, weil er nach seiner höheren Erkenntniß gewußt, daß dadurch die Zerstörung des Reiches des Demiurgos werde herbeigeführt werden.

d. Saturnin.

Einen eigenthümlichen Stamm gnostischer Systeme erkennen wir in den Lehren Saturnin's, welcher unter

1) S. oben Darstellung der Lehre der Clementinen.

dem Kaiser Hadrian zu Antiochia lebte, aber wir haben freilich in den beiden Hauptquellen [1]) zu unvollständige Nachrichten, um dies System in seinem ganzen Zusammenhange erkennen zu können. (Wir übergehen das, was er in der Emanationslehre und im Dualismus mit den schon geschilderten Gnostikern gemein hatte.)

Auf der niedrigsten Stufe der Emanationswelt, an der Grenze zwischen dem Lichtreich und dem Reiche der Finsterniß oder der ὕλη stehen die sieben niedrigsten Engel, jene Sterngeister; sie vereinigen sich, dem Reiche der Finsterniß einen Boden abzugewinnen, auf dem sie ein unabhängiges Reich aufführen könnten. So entsteht diese irdische Welt, in deren verschiedene Theile diese Sterngeister sich getheilt haben, an ihrer Spitze steht der Gott der Juden. Sie sind in stetem Kampfe mit dem Reiche der Finsterniß und dessen Fürsten, dem Satan, der nicht dulden will, daß ihre Herrschaft sich auf Kosten seines Reiches weiter ausbreite, und der das von ihnen Aufgebauete immerfort zu zerstören trachtet. Nur ein schwacher Schein aus dem höchsten Lichtreiche schimmert zu ihnen herab. Dieser Schein des Lichts von oben erfüllt sie mit Sehnsucht nach demselben, sie wollen es sich aneignen, sie sind aber zu schwach dazu; es entfernt sich immer wieder, wenn sie es erfassen wollen. Sie vereinigen sich daher, diese höchsten Lichtstrahlen in ihr Reich zu bannen, durch ein nach der ihnen vorschwebenden Lichtgestalt entworfenes Bild. Aber das Gebilde der Engel kann sich nicht zum Himmel erheben, nicht auf-

1) Irenäus und Epiphanius.

aufrecht stehn [1]), eine Körpermasse ohne Seele. Der höchste Vater aus dem Lichtreiche erbarmt sich endlich des ohnmächtigen, doch nach seinem Bilde geschaffenen, Menschen, er theilt ihm einen Funken seines eigenen göttlichen Lebens mit, der Mensch wird nun erst beseelt und kann sich zum Himmel aufrichten. Dieser göttliche Lebenskeim soll in den menschlichen Naturen, in die er verpflanzt worden, zur Selbstständigkeit sich entwickeln und nach einer bestimmten Zeit zu dem Urquell zurückkehren. Diejenigen Menschen, welche, diesen göttlichen Samen in sich tragend, den höchsten Gott auf Erden zu offenbaren bestimmt sind, stehen entgegen denjenigen, welche nur das hylische Princip in sich tragen, als Organe des Reichs der Finsterniß. Um nun sowohl das Reich der Sterngeister, des Judengottes, das sich als ein unabhängiges behaupten wollte, als das Reich der Finsterniß zu zerstören, und um jene durch den göttlichen Lebenskeim ihm verwandten Menschen aus der Gefangenschaft der Sterngeister zu befreien und ihnen über das Reich der Finsterniß den Sieg zu verschaffen, sandte der höchste Gott seinen Aeon νους hinab; dieser konnte auf keine Weise mit dem Reiche der Gestirne oder mit der materiellen Welt in eine Verbindung eintreten, daher nur in einer sinnlichen Scheinform sich darstellen. Aus der Lehre Saturnin's floß eine sehr strenge Ascetik und das Gebot des Coelibats, das jedoch vielleicht nur von den eigentlich Geweihten der Sekte, nicht von allen Mitgliedern so strenge beobachtet wurde. —

---

1) S. oben bei den Ophiten.

e. Tatianus und die Enkratiten.

Tatianus aus Assyrien lebte als Rhetor zu Rom und wurde dort durch Justin den Märtyrer, der ihm, vermöge seiner verwandten philosophischen Geistesbildung als ehemaliger Platoniker näher stand, zum Christenthum bekehrt. So lange Justin lebte, blieb er der Kirchenlehre zugethan. Noch in dieser Denkart verfaßte er nach dessen Tode eine apologetische Schrift [1]), in welcher sich jedoch Manches finden läßt, an das sich der Gnosticismus nachher anschließen konnte. Tatian nahm in dieser Schrift, gleichwie sein Lehrer Justinus, nach Philo die platonische Lehre von der Materie in ihrem ganzen Umfange in sein System auf, so wenig auch dieselbe dazu paßte, da er zugleich die Lehre von einer Schöpfung aus Nichts behauptete. Diese platonische Theorie beherrschte ihn auch in der Annahme eines mit der Materie verbundenen, ihr verwandten ungöttlichen Lebensgeistes, einer vernunftwiderstrebenden Seele; daher leitete er die bösen Geister ab, die er als πνευματα ὑλικα darstellt, so wenig auch diese Theorie zu der christlichen Lehre vom Wesen des bösen Geistes und vom Ursprung des Bösen paßte. Schon in dieser Schrift behauptete er, was übrigens aus einer jüdischen Theologie auch auf manche andre der ersten Kirchenlehrer übergegangen war, daß die menschliche Seele wie alles Andre aus der Materie gebildet und ihr verwandt [2]), daher auch ihrer Natur nach sterblich sey, daß der erste Mensch, in der Gemeinschaft mit Gott lebend,

---

1) S. λογος προς ἑλληνας.

2) Ein πνευμα ὑλικον.

ein über die Natur dieser von der Materie entsprossenen Seele erhabenes Princip göttlichen Lebens in sich hatte, das was eigentlich das Bild Gottes ist [1]), wodurch er unsterblich war. Indem er dies durch die Sünde verlor, fiel er der Gewalt der Materie und der Sterblichkeit anheim.

Man sieht leicht, wie an diese, nach dem Systeme Tatians in keinem guten inneren Zusammenhange mit einander stehenden Meinungen die gnostische Idee von der ὕλη, von der Unterscheidung zwischen dem ψυχικον und dem πνευματικον sich anschließen und eine nach Entsinnlichung strebende Ascetik daraus hervorgehn konnte [2]). Dem Berichte des Irenäus zufolge [3]) bildete er sich eine, der valentinianischen ähnliche, Aeonenlehre an; doch läßt sich daraus auf die Verwandtschaft seines Systems mit dem valentinianischen noch nicht mit Sicherheit schließen. Nach Clemens von Alexandria [4]) gehörte er zu der Classe der antijüdischen Gnostiker, er übertrug den paulinischen Gegensatz zwischen dem alten und dem neuen Menschen auf das Verhältniß zwischen dem alten und dem neuen Testament; doch konnte er auch nach der keinesweges einen absoluten Gegensatz zwischen beiden Religions-

---

1) θεου εικων και ὁμοιωσις.

2) Nach Irenäus, I. 28. behauptete er zuerst die Verdammniß des ersten Menschen, was wohl mit der bemerkten Unterscheidung zwischen dem ψυχικον und dem πνευματικον in der Natur des ersten Menschen, (welches letztere er durch die Sünde verlor,) zusammenstimmen konnte.

3) Vergl. Clem. Strom. III. 465. C.

4) Stromat. Lib. III. 460. D.

verfassungen setzenden valentinianischen Gnosis sich wohl so ausdrücken. Eine uns aufbewahrte Bemerkung Tatians scheint dafür zu sprechen, daß er den Demiurgos, den Gott des alten Testaments, keineswegs so ganz von dem Zusammenhange mit der höheren Weltordnung losriß. Die Worte der Genesis: es werde Licht, betrachtete er — ein Beispiel seiner willkürlichen Bibelauslegung — nicht als gebietendes Schöpferwort, sondern als Worte des Gebets. Der im finstern Chaos sitzende Demiurgos betet, daß Licht von oben herabscheine [1]). Seine schwärmerische ascetische Richtung könnte aber wohl darauf schließen lassen, daß er zwischen der Schöpfung des Demiurgos und der höheren Welt und daher auch zwischen dem alten und dem neuen Testament einen schärferen Gegensatz machte, als nach den Principien der valentinianischen Schule statt finden konnte, denn jener praktische Gegensatz gegen die Schöpfung des Demiurgos pflegte in einem theoretischen begründet zu seyn. Tatian schrieb ein Buch über die christliche Vollkommenheit nach dem Muster Christi [2]), in welchem er Christus als das Ideal des ehelosen und enthaltsamen Lebens darstellte. Wenn er sich darin bloß an unsre kanonischen Evangelien hielt, nicht apokryphische Erzählungen, in welchen das Bild Christi schon nach theosophisch-ascetischer Betrachtungsweise umgebildet worden [3]),

1) Theodot. didaskal. anatol. fol. 806. — Origenes de orat. c. 24.

2) περι του κατα τον σωτηρα καταρτισμου.

3) Wir würden darüber mehr wissen, wenn uns Tatians ἐυαγγελιον δια τεσσαρων geblieben wäre. Es erschien den Alten diese Schrift als eine kurzgefaßte Har-

benutzte, so mußte ihm gerade hier manches entgegenkommen, was ihn von dieser Denkart hätte entfernen können. Aber wir sehen aus einem Beispiele, wie Tatian die ihm ungünstigsten Bibelstellen durch seine unlogische Exegese für seine Meinungen erklären konnte, — wenn er in der Stelle, 1. Corinth. 7, 5. finden konnte, daß Paulus Ehe und Unzucht gleich setze, beides einen Satansdienst nenne [1]). Da

---

monie der vier Evangelien, Euseb. IV, 29.; aber es frägt sich, ob Tatian würklich gerade allein an unsre vier kanonischen Evangelien sich gehalten, ob er nicht manche apokryphische Evangelien wenigstens dabei benutzt hatte, wie nach der freilich sehr unbestimmten Nachricht des Epiphanius p. 26. diese Sammlung mit dem ἐυαγγελιον καθ᾽ ἑβραιους einige Aehnlichkeit gehabt zu haben scheint. Theodoret fand mehr als zweihundert Exemplare dieser Schrift in dem Gebrauche seines syrischen Kirchensprengels vor, er hatte Ursache, sie aus dem Gebrauche zu entfernen, da er wahrscheinlich manches Häretische darin bemerkte. Theodoret. haeret. fab. I, 20. Tatian konnte auch in seiner besonderen gnostischen Christologie Grund haben, die die Genealogie enthaltenden und vielleicht alle auf die Abkunft und Geburt Jesu sich beziehenden, evangelischen Stellen auszulassen.

1) Paulus erlaube an jener Stelle nur zum Schein, er schrecke zugleich zurück von dem, was er erlaube, indem er sage, daß diejenigen, welche seiner Erlaubniß folgen, zweien Herren dienen werden; durch die gemeinschaftliche Enthaltung im Gebet würden sie Gott, durch das Gegentheil der Unkeuschheit, der Unzucht und dem Satan dienen. Strom. III, p. 460. Nach Eusebius IV. 29. wurde er mancher mit paulinischen Ausdrücken vorgenommener Veränderungen beschuldigt; aber aus den Worten des Eusebius: τινας ἀυτου μεταφρασαι φωνας, ὡς ἐπιδιορθουμενον ἀυτων την της φρασεως συνταξιν kann man nicht deutlich ersehn, ob es Veränderungen zu Gunsten seiner dog-

die Richtung zu einer solchen theosophischen Ascetik vom Oriente her damals weit verbreitet war, so kann es nicht auffallen, daß es verschiedene Gattungen solcher Enthaltsamen [1]) gab, welche mit dem Tatian in keinem unmittelbaren Zusammenhange stehn.

Zu diesen gehörte Julius Cassianus, welcher den Adam als Symbol der aus einem himmlischen Zustande in die Körperwelt herabgesunkenen Seelen betrachtete, Entäußerung von der Materie durch strenge Ascetik daher zur Hauptsache machte und eben daher auch keine Erscheinung Christi in der Körperwelt gelten ließ; er war demnach Doket [2]). Er mag wohl ein alexandrinischer Jude gewesen seyn, seine eigenthümlichen Meinungen, seine Lehre von der Einkörperung der Seelen und von der Materie, und sein Doketismus, welche letztere Theorie schon Philo auf die alttestamentlichen Theophanieen anwandte [3]), schlossen sich an die längst vorhandenen alexandrinisch-jüdischen Ideen gut an und in seinen ἐξηγητικοῖς [4]) suchte er sie wahrscheinlich durch allegorisirende Auslegung in das alte Testament hineinzulegen, ein Beispiel davon

---

matischen und methischen Grundsätze waren, oder Uebertragungen aus dem Hebraisirenden in's reinere Griechisch, und dann frägt es sich, ob Tatian sich würklich eine so willkürliche Critik erlaubt hatte, was allerdings seyn könnte, oder ob er nur verschiedene Lesearten hatte.

1) ἐγκρατιται, ἀποτακτικοι.

2) S. Clemens. Strom. III. p. 465.

3) S. Philo zu Exod. 24, 13. opp. ed. Mangey T. II. p. 679. 656. — de Abrahamo 366. ed. Francof.

4) Clem. Strom. Lib. I. 320.

die Deutung von Genes. 3, 21. auf die materiellen Körper, mit welchen die gefallenen Seelen umhüllt wurden.

Solche waren die nach einem gewissen Severus sich nennenden Severianer, von denen wir weiter nichts Näheres wissen, als daß sie die paulinischen Briefe und die Apostelgeschichte verwarfen. Das Erstere könnte vermuthen lassen, daß sie von Judenchristen herstammten; doch kann dies nicht als Beweis gelten, denn es wäre auch möglich, daß sie, statt mit Andern zu einer gezwungenen willkürlichen Schriftauslegung ihre Zuflucht zu nehmen, um die Autorität jener Schriften mit ihren Grundsätzen in Uebereinstimmung zu bringen, es sich leichter machten, indem sie jene Schriften gleich von Anfang verwarfen [1]).

f. Eklektische antinomistische Gnostiker, Karpokrates und Epiphanes, Prodicianer, Antitakten, Nikolaiten, Simonianer.

Wie wir von der Einen Seite eine streng asketische Richtung der Gnosis bemerken, welche sich dem Judenthume als einer zu sinnlichen, fleischlichen Religion entgegenstellt, so bemerken wir auch von der andern Seite eine frech antinomistische Richtung derselben, welche, christliche Freiheit und zügellose Willkür verwechselnd, das Christenthum nicht allein dem tödtenden Buchstaben eines von außen her gebietenden Gesetzes, sondern dem inneren Wesen des Gesetzes selbst entgegenstellte, und welche daher das Judenthum und mit demselben zugleich alles Moralgesetz, als etwas für das innere Leben Beschränkendes, als von

1) Theodoret. haeret. fab.. I, 21.

dem beschränkten und beschränkenden Demiurgos herrührend, bekämpfte. Ein Mißverständniß, gegen welches sich schon Paulus bei der Entwickelung der Lehre von der evangelischen Freiheit [1]) verwahrt hatte. Wir erkennen hier einen pantheistischen Mysticismus, welcher sich im Orient den Volksreligionen unter mancherlei Formen entgegenstellte, und welcher nun bei der damaligen Mischung orientalischer und occidentalischer Denkweisen mit den Lehren griechischer Philosophen zu Alexandria sich vermischte, und in dem Christenthum als einer den jüdischen Partikularismus und die alten Volksreligionen umstürzenden allgemeinen Religion der Menschheit einen Anschließungspunkt finden zu können glaubte. Eine solche antinomistische Gnosis zeigt sich in dem Systeme des Karpokrates und seines Sohnes Epiphanes. Der Erstere lebte wahrscheinlich unter der Regierung des Kaisers Hadrian zu Alexandria, wo damals jener Religionseklekticismus diesem Kaiser selbst aufgefallen war [2]). Er entwarf ein Religionssystem, welches von seinem Sohne Epiphanes, (einem Jünglinge, der durch diese von seinem Vater ihm mitgetheilte verkehrte Richtung große Anlagen gemißbraucht hatte, aber schon in seinem siebzehnten Jahre starb,) fortgepflanzt und weiter ausgebildet wurde. Wie Clemens von Alexandria sagt, hatte sich Karpokrates mit der platonischen Philosophie viel beschäftigt und sei-

1) Galat. 5, 13 u. a. St.

2) S. dessen Brief an den Consul Servianus in Flavii Vopisci vita Saturnini c. II. „Illi, qui Serapin colunt, Christiani sunt, et devoti sunt Serapi, qui se Christi episcopos dicunt“.

nen Sohn in derselben unterrichtet. Die platonischen Ideen von einer Präexistenz der Seelen, von dem höheren Erkennen als Reminiscenz aus einem früheren himmlischen Daseyn, leuchten aus diesem Systeme hervor, insbesondere scheinen die Urheber dieses Systems sich vieles aus Platons Phädrus angeeignet zu haben. Ihre Gnosis setzten sie in die Erkenntniß Eines höchsten Urwesens [1]), der höchsten Einheit, von der alles Daseyn ausgeflossen und zu der alles Daseyn zurückstrebe. Die beschränkten Geister, welche über die einzelnen Theile der Erde herrschen, suchen diesem allgemeinen Streben nach Einheit entgegenzuwürken, von ihrem Einflusse, ihren Gesetzen und Einrichtungen rührt alles Beschränkende her, Alles was die ursprüngliche in der Natur als der Offenbarung jener höchsten Einheit gegründete Gemeinschaft stört und hemmt. Diese Geister suchen die von der höchsten Einheit ausgeflossenen derselben verwandten Seelen, welche zur Körperwelt herabgesunken und in den Körper eingekerkert sind, unter ihrer Botmäßigkeit zu erhalten, daß sie nach dem Tode in neue Körper wandern müssen und sich nicht frei zu ihrem Urquell erheben können; von diesen beschränkenden Weltgeistern rühren alle Volksreligionen her. Diejenigen Seelen aber, welche durch die Reminiscenz aus dem höheren Zustande zur Betrachtung jener höchsten Einheit sich emporschwingen, gelangen zur wahren Freiheit und Ruhe, welche durch nichts mehr beschränkt und gestört werden kann, solche erheben sich über die Volksgötter und die Volksreligionen. Solche Männer nannten sie unter den Heiden einen Py-

---

1) Daher γνωσις μοναδικη bei Clemens von Alexandria.

thagoras, Plato, Aristoteles und unter den Juden Jesus. Ihm schrieben sie nur eine besonders reine und starke Seele zu, vermöge deren er sich durch Reminiscenz aus dem früheren Daseyn zur höchsten Betrachtung erhob, von den beschränkenden Gesetzen des Judengottes sich frei machte und die von diesem herrührende Religion, obgleich er in derselben erzogen worden, umstürzte. Durch die Verbindung mit der μοναςerhielt er göttliche Kraft, vermöge deren er über die Weltgeister und ihre der Natur gebietenden Gesetze siegen, Wunder verrichten und unter den Leiden in unafficirter Ruhe verharren konnte. Durch diese göttliche Kraft konnte er sich nachher über alle Gewalten der Weltgeister frei zur höchsten Einheit wieder erheben. — So setzte diese Sekte zwischen Christus und anderen Weisen unter allen Völkern keinen Unterschied; sie lehrte, daß auch jede andere Seele, welche sich zu derselben Höhe der Betrachtung hinaufschwingen könne, Christo gleich zu setzen sey. Schwerlich verdient diese Sekte den Namen einer christlichen, da sie nur willkürlich aus dem Christenthum einige abgerissene Sätze, in welche sie einen ganz anderen Sinn hineinlegte, sich aneignete und diese mit anderen denselben durchaus fremdartigen Ideen in Verbindung setzte. Sie verdrehten nach ihrem pantheistischen Mysticismus die paulinischen Sätze von der Nichtigkeit des Verdienstes der Werke, von der Rechtfertigung nicht durch Werke, sondern durch den Glauben allein, indem sie unter dem Glauben nichts anders verstanden als jenes mystische Hinbrüten in der Versenkung des Geistes in die Ureinheit. Nur auf Glaube und Liebe komme es an, sagten sie, alles Aeußerliche sey ganz gleichgültig; wer in das Aeußerliche

eine sittliche Bedeutung hineinlege, mache sich von demselben abhängig und bleibe der Herrschaft der Weltgeister, von denen alle religiösen, moralischen, politischen Ordnungen herrühren, unterworfen, er könne sich nach dem Tode nicht aus dem Kreislaufe der Metempsychose erheben. Wer aber allen Lüsten sich hingiebet, ohne dadurch afficirt zu werden, und so den Gesetzen jener Weltgeister trotzt, der erhebt sich nach dem Tode zur Einheit mit dem Ureinen, mit dem er hienieden schon verbunden von allen Schranken sich frei gemacht hatte [1]). Epiphanes schrieb ein Buch über die Gerechtigkeit, worin er den Satz ausführt: Die ganze Natur offenbare das Streben nach Einheit und Gemeinschaft, die Gesetze der Menschen, welche diesem Naturgesetze zuwider wären und doch die von dem Schöpfer selbst der menschlichen Natur eingepflanzten Begierden nicht besiegen könnten, hätten erst die Sünde hervorgebracht. So verdrehte er, was Paulus von der Unzulänglichkeit des Gesetzes zur Heiligung des Menschen, von der Bestimmung desselben, das Bewußtseyn der Schuld hervorzurufen, gesagt hatte, um mit frechem Uebermuth die zehn Gebote zu verhöhnen. Diese Sekte trieb sich viel mit Zauberkünsten herum, welche sie aus der Macht der Verbindung mit dem Ureinen, die über alle Gewalt der Weltgeister siegreich sey, herleiteten; sie verehrten ein Christusbild, das vom Pilatus herrühren sollte, nebst den Bildern heidnischer Philosophen, die sich, wie Christus, über die Volksreligion erhoben hätten, mit heidnischen Ceremonien, welche letztere wohl dem Systeme des Karpokrates und

1) Iren. I, 25.

Epiphanes nicht gemäß waren, sondern von dem Aberglauben ihrer Anhänger herrührten. Zu Same, der Hauptstadt der Insel Cephallene im jonischen Meere, woher das Geschlecht des Epiphanes mütterlicher Seits stammte, soll dieser Jüngling so großen Eindruck auf die Menge gemacht haben, daß ihm ein Tempel, ein Museum, Altäre errichtet und ihm göttliche Verehrung erwiesen worden. Da der, keineswegs leichtgläubige, gelehrte Clemens von Alexandria [1]) dies erzählt, so hat man keine Ursachen, diese, nach dem Zustande der damaligen Zeit auch keineswegs so unglaublich scheinende, Thatsache in Zweifel zu ziehen. Vielleicht waren es aber nur Mitglieder der Sekte, die auf dieser Insel besonders Eingang gefunden haben mochte, welche ihm, als einem der größten Weisen, diese Ehre erwiesen [2]). —

---

1) Strom. Lib. III, 428.

2) Der Geist dieser antinomistischen eklektischen Gnostiker, welche alle Religionen und Philosophieen, in denen sie nur irgend, wie in einzelnen aus dem Zusammenhange herausgerissenen Sätzen, einen Anschließungspunkt finden konnten, willkürlich zusammenwarfen, spricht sich ganz aus in zweien Inschriften, welche in der neuesten Zeit in dem Gebiet von Cyrene aufgefunden worden und einen Beweis von der Fortpflanzung dieser Sekten bis in's sechste Jahrhundert hinein abgeben (herausgegeben und erläutert von Gesenius in dem Weihnachtsprogramm 1825).

Die eine Inschrift, in welcher sich die Sekte unter allgemeinen Ausdrücken, die auch schuldlos verstanden werden konnten, verbirgt, legt dem Simon von Cyrene, den ja auch die ähnlich gesinnten Pseudobasilidianer zu einem Gegenstande ihrer Dichtungen machten, folgende Worte in den Mund: Θωθ (Hermes Trismegistus, unter

Zu diesen zügellosen Antinomisten gehört die Sekte der Antitakten (deren Grundsatz, sich dem Demiurgos, oder dem Gott der Juden, der das Böse, Mangelhafte, das Unkraut in die Werke des guten Vaters eingestreuet, entgegenzustellen) [1]) und die Prodicianer, Anhänger

dessen Namen es viel Gnostisches enthaltende untergeschobene Stücke giebt), Κρονος, Ζωροαστρης, Πυθαγορας, Ἐπικουρος, Μασδακης, (Mazdek, ein persischer Sektenstifter unter dem Kaiser Justinian, welcher, wie Prodikus, aus apokryphischen Schriften unter dem Namen Zoroasters geschöpft zu haben scheint, s. Gesenius l. c. p. 17.) Ἰωαννης, Χριστος τε και οἱ ἡμετεροι Κυρηναικοι καθηγηται (mit welchen letzteren auch Clemens l. c. 722. den Prodikus zusammenstellt) συμφωνως εντελλωσιν ἡμιν, μηδεν οἰκειοποιεισθαι, τοις δε νομοις ἀρρηγειν (darunter verstanden sie nämlich nach ihrem Sinne den νομος ἀγραφος, der von dem höchsten Gott herrührt, der Natur eingepflanzt ist, der Gemeinschaft und Einheit will, mit dem die trennenden, beschränkenden Satzungen des Demiurgos, der Weltgeister und der Menschen in Streit sind) και την παρανομιαν καταπολεμειν τουτο γαρ ἡ της δικαιοσυνης, πηγη, (δικαιοσυνη hier Bezeichnung des in jenem νομος θειος begründeten göttlichen Naturrechts, über welches Epiphanes ein Buch geschrieben hatte) τουτο το μακαριως ἐν κοινῃ ζην.

Die andere Inschrift, in welcher die Sekte unverholen hervortritt, lautet so: ἡ πασων ὀυσιων και γυναικων κοινοτης πηγη της θειας ἐστι δικαιοσυνης, ειρηνη τε τελεια τοις του τυφλου ὀχλου εκλεκτοις ἀγαθοις ἀνδρασιν, ὀυς ζαραδης τε και πυθαγορας, των ἱεροφαντων ἀριστοι κοινῃ συμβιωτειν συνιεντο. Man kann übrigens nicht gerade behaupten, daß diese Inschriften von der Sekte der Karpokratianer herrühren, da so manche ähnliche Sekten, wie Prodicianer, Pseudobasilidianer, Nikolaiten u. s. w. dieselben Grundsätze hatten.

1) το ἀντιτασσεσθαι.

eines gewissen Prodikus. Diese Letzteren behaupteten, daß sie, als Söhne des höchsten Gottes, als das königliche Geschlecht, an kein Gesetz gebunden seyen, denn für die Könige gäbe es kein geschriebenes Gesetz, sie seyen Herren des Sabbaths, Herren über alle Satzungen. Sie setzten wahrscheinlich die Gottesverehrung nur in die innere Betrachtung des Göttlichen, sie verwarfen das Gebet und wahrscheinlich allen äußerlichen Cultus als nur für die kleinen, noch unter der Herrschaft des Demiurgos stehenden Geister gehörend, sie beriefen sich auf apokryphische Schriften unter den Namen Zoroasters [1]).

In diese Gattung der antinomistischen Gnostiker gehören auch die Nikolaiten, wenn sich das Daseyn einer solchen Sekte erweisen läßt. Irenäus nennt eine solche als eine zu seiner Zeit vorhandene, er leitete sie von dem aus der Apostelgeschichte bekannten Diakonus Nikolaus ab, und glaubte diese in dem II. Kapitel der Apokalypse geschildert zu finden [2]). Man könnte nun aber zweifeln, ob Irenäus würklich in der Apokalypse recht gesehen hatte, ob hier der Name der Nikolaiten Eigenname einer Sekte, und zwar einer gnostischen Sekte ist. Es ist dort nur von solchen Leuten die Rede, welche die Christen zur Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten und den damit verbundenen Ausschweifungen verleiteten, wie

---

1) Clemens. Strom. I, 304. III, 438 VII, 722.

2) Iren. I. 26. Von Seiten ihrer praktischen Verirrungen, qui indiscrete (ἀδιαφορως) vivunt. — Loc. cit. III, 11. von ihren spekulativen Verirrungen, wo er sie aber von andern Gnostikern nicht ganz unterscheidet, um das Eigenthümliche an ihnen hervorzuheben.

einst die Juden durch die Moabiter sich verführen ließen, 4. Mos. 25. Es könnte auch der Name der Nikolaiten ein bloß symbolischer seyn, wie dies zu der ganzen Darstellungsweise der Apokalypse wohl paßte: Volksverderber, Volksverführer wie Bilaam, Bilaamiten in diesem Sinne [1]). Dem Irenäus nun war es eine Lieblingsidee, daß schon der Apostel Johannes mit manchen Arten der Gnostiker gekämpft hatte; er war gewohnt, in den johanneischen Schriften antithetische Beziehungen gegen die Gnostiker aufzusuchen. Da er nun mehrere jener in der Stelle der Apokalypse getadelten Verirrungen bei Gnostikern seiner Zeit wiederfand, so schloß er daraus, daß auch die von dem Apostel bekämpften praktischen Verirrungen in einem theoretischen Gnosticismus ihren Grund gehabt hätten, und der Name veranlaßte ihn, sie von dem bekannten Nikolaus abzuleiten. Wir finden doch in der That bei dem Irenäus nur so unbestimmte Aussagen über diese Sekte, daß eine ihm vorliegende Anschauung keineswegs nothwendig daraus hervorgeht. Wenn wir nur die Nachricht des Irenäus hätten, müßten wir es also als möglich gelten lassen, daß die Sage von dieser Sekte bloß aus einem Mißverstande der Apokalypse entstanden wäre. Obgleich es auch befremden könnte, daß Irenäus ohne äußerliche Veranlassung einen von den Aposteln durch ein öffentliches Kirchenamt ausgezeichneten Mann zum Stifter einer ketzerischen Sekte gemacht haben sollte. Aber ein solcher Irrthum läßt sich dem unbefangenen, an historische Kritik mehr

1) Bilaam nämlich = νικολαος. Nach der Etymologie von בְּלַע und עַם.

gewöhnten, gelehrten Alexandriner Clemens durchaus nicht zutrauen, und sodann beruft sich dieser auf Thatsachen, die nicht erdichtet seyn können. Es waren Leute, welche den schon oben angeführten verderblichen Grundsatz hatten, daß man die Lüste, indem man sich ihnen hingebe und sich durch sie doch nicht afficiren lasse, besiegen müsse, so müsse man das Fleisch mißbrauchen, es durch sich selbst vernichten, demselben seine Verachtung bezeugen; ihr Motto waren Worte dieses Sinnes, welche sie dem Diakonus Nikolaus zuschrieben [1]). Derselbe Clemens führt an einer späteren Stelle [2]) noch einen andern Zug aus dem Leben dieses Nikolaus an, welchen diese Sekte zur Rechtfertigung ihrer Ausschweifungen gebrauchte. Da die Apostel demselben seine Eifersucht in Rücksicht seiner Frau vorwarfen, habe er sie hervorgeführt, und zum Beweise, wie wenig ihn dieser Vorwurf treffen könne, gesagt: Wer wolle, möge sie heirathen. Clemens aber war fern davon, jenen Nikolaus für den Stifter dieser Sekte zu halten, obgleich diese ihn dazu machte. Er rechtfertigt den Charakter jenes Mannes der apostolischen Kirche und führt die Ueberlieferung an, daß jener Nikolaus bis an sein Ende in einer unbefleckten Ehe gelebt und Kinder, die einen frommen Wandel führten, hinterlassen habe. Man erkennt demnach, daß Irenäus nicht in der Annahme von dem Vorhandenseyn einer solchen Sekte irrte, sondern nur darin, daß er das Vorgeben derselben nicht besser prüfte.

---

1) το δειν παραχρησθαι τη σαρκι. Stromat. II. p. 411.

2) Strom. III. 436.

prüfte. Es war die Art solcher Sekten, wie wir schon öfter bemerkten, daß sie an irgend einen großen Mann des Alterthums sich anschlossen, worin sie oft durch ganz zufällige Veranlassungen geleitet wurden. So hatten die Nikolaiten den Diakonus Nikolaus, ohne dessen Verschuldung, zu ihrem Meister gemacht. Clemens meint, daß sie Worte und Handlungen desselben nur auf eine verkehrte Weise verdreht hätten, und er sucht diese und jene mildernd zu erklären; aber es frägt sich, ob Clemens seine Kritik weit genug ausgedehnt hat. Alles was hier dem Nikolaus zugeschrieben wird, trägt ein sehr apokryphisches Gepräge an sich; vielleicht hatte eben jene Sekte eine von ihr selbst oder von Andern aus Dichtungen und unzuverlässigen Ueberlieferungen zusammengesetzte Lebensgeschichte jenes Nikolaos, worin Alles dies vorkam. Wenn diese Sekte nicht dieselbe ist, welche schon in dem apostolischen Zeitalter vorhanden war, was sich nicht mit völliger Gewißheit entscheiden läßt [1]), so könnte gerade der Name der Nikolaiten in der Apokalypse die später entstandene Sekte veranlaßt haben, sich nach dem Nikolaos zu nennen. Da sie nämlich höchst wahrscheinlich zur Parthei der Antijudaisten gehörten und daher nur Paulus als Apostel anerkannten; so wurden sie durch das, was sie in der Apokalypse lasen, veranlaßt, das Alterthum ihrer

1) Wenn auch der Name der Nikolaiten in der Apokalypse würklicher Eigenname einer von einem Nikolaus gestifteten Parthei wäre und nur jener schon vorhandene Name zur Anspielung auf den Bilaam Veranlassung gegeben hätte, so würde doch immer noch nicht daraus hervorgehen, daß diese damals vorhandene Parthei eine gnostische gewesen sey.

Sekte, als welche schon der judaisirende Johannes bekämpft habe, zu behaupten, und der Name bewog sie natürlich, sie von jenem Nikolaos abzuleiten. Wir fanden ja schon oben Beispiele davon, daß Gnostiker Personen, welche im alten oder dem neuen Testamente in schlechtem Lichte erscheinen, zu ihren Anführern wählten.

Hier sind noch zu nennen die Simonianer, welche eklektische Sekte sich doch schwer in eine bestimmte Klasse bringen läßt, da sie bald mehr an das Heidenthum, bald mehr an das Judenthum oder die samaritanischen Religionsmeinungen, bald mehr an das Christenthum sich angeschlossen zu haben, — bald strenge Asketen, bald wilde Verhöhner alles Sittengesetzes (die Entychiten) gewesen zu seyn scheinen. Simon Magus war ihr Christus oder wenigstens eine Erscheinungsform des auch in Christo erschienenen erlösenden Geistes, sey es nun, daß sie würklich von der durch jenen (aus der Apostelgeschichte bekannten) Goëten gestifteten Parthei ihrem ersten Ursprunge nach ausgegangen seyen, oder daß die später entstandene Sekte, nur gerade, weil es ihr so einfiel, den unter den Christen verhaßten Simon Magus zu ihrem Koryphäen gemacht und unter dessen Namen Schriften vorgeblicher höherer Weisheit untergeschoben hätte. Was einige Gelehrte angenommen haben, daß ein von jenem älteren Simon Magus verschiedener Simon jene Sekte gestiftet habe und mit jenem älteren verwechselt worden sey, ist eine zu willkürliche Muthmaßung, welche zur Erklärung der geschichtlichen Erscheinung keineswegs erfordert wird [1]).

---

1) Jener Simon Magus, dem eigentlich nicht einmal un-

g. Marcion und seine Schule.

Marcion beschließt am natürlichsten die ganze Reihe der Gnostiker, weil er nur von Einer Seite den Gnosti-

---

ter den christlichen Sektenstiftern ein Platz gebührt, hat in der alten Kirche eine unverdiente Wichtigkeit erhalten, indem man ihn zum Stammvater der gnostischen Sekten machte. Als der Repräsentant der ganzen theosophisch-goetischen Richtung, im Gegensatz gegen den einfachen Offenbarungsglauben, wurde er gleichsam eine mythische Person und gab zu manchen Dichtungen Anlaß, wie z. B. seine Disputation mit dem Apostel Petrus, seine unglücklich versuchte Kunst zu fliegen; in den Clementinen ist die Dichtung am sinnreichsten durchgeführt. Eine auffallende Erscheinung war es aber, daß Justin M. in seiner II. Apologie vor dem römischen Kaiser sich darauf berief, daß diesem Simon zu Rom auf einer Tiberinsel (ἐν τῷ Τιβερι ποταμῷ μεταξυ των δυο γεφυρων) eine Bildsäule mit der Ueberschrift Simoni deo sancto gesetzt worden sey. Wenn gleich solche Goëten damals auch in den vornehmsten Ständen vielen Eingang finden konnten, so läßt es sich doch schwerlich glauben, daß es bis zur Errichtung einer solchen Bildsäule, bis zu einem Senatusconsult, durch welches Simon Magus unter die deos Romanos aufgenommen worden, hätte kommen können. Man müßte also die Richtigkeit der Angabe Justin's in Zweifel ziehen, wenn man auch den Grund seines Irrthums nicht zu erklären wüßte. Nun schien sich auch dieser auffinden zu lassen, da man im J. 1574 an dem von Justin angegebenen Orte einen Stein, der zum Fußgestell einer Bildsäule gedient zu haben schien, ausgrub, welcher die Ueberschrift hatte: Semoni Sango Deo Fidio sacrum. Freilich war diese Bildsäule nicht von dem römischen Senate oder Kaiser, sondern von einem Sextus Pompejus errichtet worden; aber Justinus, voll von den Sagen über den Simon Magus, übersah dies und verwechselte den Semo Sancus (eine sabinisch-

kern angehört, von einer anderen vielmehr einen Gegensatz gegen dieselben bildet; er steht auf der Grenze zwischen der gnostischen vorherrschend spekulativen und einer dem spekulativen Gnosticismus durchaus entgegengesetzten vorherrschend praktischen Geistesrichtung. Das christliche Interesse findet sich von ihm weit mehr angesprochen als von den übrigen Gnostikern, weil sein ganzes Wesen weit tiefer im Christenthum wurzelt, weil das Christliche eigentlich den Grundton seines ganzen inneren Lebens, seiner ganzen religiösen und theologischen Denkart ausmacht, während dies bei den übrigen Gnostikern nur Eine der ihnen eigenen Geistesrichtungen, neben manchen anderen fremd-

römische Gottheit, welche dem wohl mit der griechischen, aber nicht mit der römischen Mythologie bekannten Justinus unbekannt geblieben seyn konnte) mit dem Simo sanctus, zumal da in dem Beinamen jener Gottheit statt sancus auch zuweilen sanctus geschrieben wurde. Tertullian hätte zwar, als genauer Kenner des römischen Alterthums, die Sache besser beurtheilen können, aber er war in solchen Fällen zu befangen und zu wenig zur Kritik geneigt, um die Richtigkeit einer Nachricht, welche nach seinem Geschmacke war, und noch dazu von einem verehrten Manne herrührte, weiter zu prüfen. Die mehr kritischen Alexandriner erwähnen von der Sache nichts, und indem Origenes Lib. I. c. Cels. c. 57. sagt, daß der Name des Simon außerhalb Palästina's nur den Christen, welche ihn aus der Apostelgeschichte kannten, bekannt sey, scheint er selbst dadurch die Erzählung von der ihm zu Rom gesetzten Bildsäule für eine Dichtung zu erklären. — Die samaritanischen Goëten und Sektenstifter Dositheus und Menander, (der zu einem Schüler des Simon Magus gemacht wird,) verdienen noch weniger in der christlichen Sektengeschichte besondere Erwähnung.

artigen, (wenn auch zuweilen die am meisten vorherrschende,) bildete. Es ist lehrreich zu bemerken, wie eine aus der Tiefe des Christenthums hervorgehende Bestrebung durch schroffe Einseitigkeit eine unchristliche Richtung erhalten konnte; es ist eine erschütternde und warnende Wahrnehmung, wenn wir einen Mann, dessen Irrthümer selbst mit seiner nur mißverstandenen Liebe zusammenhingen, und welchem doch der sein Herz erfüllende Christus Eines und Alles war, von den meisten Christen seiner Zeit, weil sie seine Auffassungsform nicht verstehen konnten, verkannt und verketzert sehen, — und gerade am meisten durch diejenigen, welche durch das, was sie im Herzen trugen, in der innigsten Gemeinschaft mit ihm hätten stehen können, wenn unter den Menschen eine andere Mittheilung, als die durch Wort und Begriff möglich wäre, eine andere als die Mittheilung durch das, was nur ein dunkler Spiegel des inneren Lebens ist, — die Quelle so vieler Mißverständnisse und gegenseitiger Verkennungen unter den Menschen, welche wegfallen würden, wenn der Eine in dem inneren Leben und Bewußtseyn des Anderen lesen könnte. Was Marcion mit den Gnostikern, und insbesondere mit den Gnostikern dieser Klasse, gemein hatte, das war theils die Trennung, welche er zwischen dem Gott der Natur und des alten Testaments und dem Gott des Evangeliums machte, die Trennung zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen überhaupt, theils manche spekulative Elemente, die er mit seinem Religionssysteme in Verbindung setzte. Jedoch zu diesem, was er mit ihnen gemein hatte, war er offenbar auf einem ganz anderen Wege gekommen. Er hatte seinen Gott erst

in Christo gefunden, und die Herrlichkeit Gottes, die sich ihm in Christo geoffenbaret hatte, konnte er in der Natur und in der Geschichte nirgends wiederfinden. Die spekulativen Elemente, welche er von andern Gnostikern erborgte, waren ihm nur Nothbehelfe, um die Lücken, welche sein von einer ganz anderen rein praktischen Richtung aus gebildetes System haben mußte, auszufüllen. Ihm war es offenbar nicht, wie andern Gnostikern, darum zu thun, daß das Christenthum durch die spekulativen Aufschlüsse anderer Lehrsysteme ergänzt werden sollte, sondern er wollte ursprünglich nur das nach seiner Meinung durch fremdartige Beimischung verfälschte Christenthum in seiner Reinheit wieder herstellen. Der einseitige Gesichtspunkt, von dem er bei dieser Richtung ausging, veranlaßte die meisten seiner Irrthümer.

Er machte nicht eine Geheimlehre zur Erkenntnißquelle dieses ächten Christenthums, er wollte sich aber auch durch eine allgemeine Kirchenüberlieferung nicht binden lassen, denn in dieser hatte sich schon nach seiner Meinung Fremdartiges mit dem reinen apostolischen Christenthum vermischt; als ächter Protestant, (um diesen später entstandenen, aber eine uralte christliche Geistesrichtung bezeichnenden Namen auf eine ältere Zeit zu übertragen,) wollte er nur das Wort Christi und seiner ächten Jünger als Erkenntnißquelle des wahren Evangeliums gelten lassen. Freilich erlaubte er sich, statt die Vielseitigkeit des Christenthums in der Mannigfaltigkeit der zur Verkündigung desselben auserlesenen Organe anzuerkennen, eine willkürlich-einseitige Sonderung unter ihnen. Sein Streben, die Urkunden des reinen ursprünglichen Christenthums aufzufinden, führte ihn zu

historisch-kritischen Untersuchungen, welche der contemplativen Geistesrichtung der übrigen Gnostiker fern lagen. Aber er giebt uns auch hier ein warnendes Beispiel, wie solche Untersuchungen, sobald sie von vorgefaßten dogmatischen Meinungen, in denen das Denken befangen ist, beherrscht werden, zu unglücklichen Ergebnissen führen müssen, wie leicht im Gegensatze gegen eine unkritische Leichtgläubigkeit eine willkürliche Hyperkritik sich bildet, — wie leicht man, eine Art von dogmatischen Vorurtheilen bekämpfend, in eine nur andere Art derselben verfallen kann.

Die übrigen Gnostiker verbanden mit ihrem theosophischen Idealismus eine mystische allegorisirende Bibelauslegung; der im Herzen einfache Marcion war heftiger Feind dieser gekünstelten Auslegungsmethode. Er war hingegen eifriger Anhänger der unter den Gegnern des Gnosticismus herrschenden buchstäblichen Auslegung, und es zeigte sich hier an seinem Beispiele, wie auch diese Auslegungsweise, wenn sie nicht mit andern hermeneutischen Principien verbunden und wenn sie auf die Spitze gestellt wird, zur Willkür führen mußte.

Der Gegensatz zwischen πιϛις und γνωσις, zwischen einem exoterischen und einem esoterischen Christenthum gehörte zu dem wesentlich Eigenthümlichen der übrigen gnostischen Systeme; bei dem an den praktischen Paulus sich besonders anschließenden Marcion hingegen konnte ein solcher Gegensatz unmöglich statt finden. Ihm war die πιϛις die gemeinsame Quelle göttlichen Lebens für alle Christen, er kannte nichts Höheres als die Erleuchtung, welche alle Christen haben sollten; das, was er als ächtes Christenthum anerkannte, sollte von Allen für das Christenthum überhaupt

Empfänglichen dafür anerkannt werden, er konnte nur zwischen reiferen Christen und Solchen, die noch im Christenthume unterrichtet werden müßten (Katechumenen), unterscheiden. Dieser von dem gewöhnlichen Gnosticismus so ganz verschiedene Charakter der Lehre Marcions läßt uns auch auf einen ganz anderen Entwickelungsgang derselben schließen. Aber leider! fehlt es uns an hinlänglichen Nachrichten über den Lebensgang Marcions, um jenem gehörig nachforschen zu können. Manche Lücken lassen sich hier nur durch Schlüsse ergänzen.

Er wurde zu Sinope im Pontus in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts geboren. Wenn die Nachricht des Epiphanius gegründet ist, war sein Vater Bischof der Gemeinde; wenn es damit aber auch seine Richtigkeit hat, so wurde doch höchst wahrscheinlich der Vater erst, als Marcion schon in dem Jünglings- oder Mannesalter stand, zu diesem Amte gewählt, denn höchst wahrscheinlich, nach dem Entwickelungsgange seines Systems zu schließen, verlebte Marcion den ersten Theil seines Lebens als Heide und trat später aus freiem Herzensdrange zum Christenthum über. Wie so Manche, fühlte er sich in der ersten Glut des Glaubens und der Liebe gedrungen, allem Irdischen zu entsagen, er schenkte sein Vermögen oder einen Theil desselben der Gemeinde, und begann in strenger Enthaltsamkeit als ein continens oder *ἀσκητης* [1]) zu leben [2]). Seine zuerst nur praktische,

---

1) S. oben.

2) Pecuniam in primo calore fidei ecclesiae contulit Tert. adv. Marcion Lib. IV. c. 4. Wenn Epiphanius den Mar-

asketische, aus einem falsch aufgefaßten Gegensatze zwischen dem Natürlichen und dem Göttlichen, hervorgehende Naturverachtung konnte nun unter manchen Einflüssen bei einem Manne von seiner feurig ergreifenden und schroff abstoßenden Seele zu einer theoretisch ausgebildeten Trennung zwischen dem Gott der Natur und dem Gott des Evangeliums hinführen. Seinem von dem Bilde des Gottes der Liebe und Erbarmung, der in Christo erschienen war, erfüllten und erglühten Herzen, erschien die Natur so kalt und starr. Freilich hatte er Recht darin, daß die Betrachtung der Natur nicht zur Erkenntniß jenes Vaters der Liebe und Erbarmung hinführen könne; Recht hatte er gegen den Deisten, der die Predigt der Natur der Predigt des Evangeliums gleich stellt, der in der Natur an und für sich einen Tempel der ewigen Liebe findet; aber Marcion war überall geneigt, die Sache auf die Spitze zu treiben. Auch in der Geschichte glaubte Marcion, voll von der Herrlichkeit des Evangeliums, keine Spur des Gottes, der sich hier ihm offenbart hatte, zu finden; in die Welt des Heidenthums sah er, wie so viele eifrige Christen, nur mit Abscheu zurück, hier erschien ihm nur das Reich des Satans, aber auch im alten Testament konnte er seinen Gott und Christus nicht wieder finden; seinem feurigen, ungeduldigen Geiste, dem die Ruhe und

---

cion einen μοναζων nennt, so verwechselt er nur die Verhältnisse seiner und der früheren Zeit, und man muß aus dem μοναζων einen ἀσκητης machen. Ephraem Syrus beschuldigt den Marcion, daß er durch seine Askétik einen täuschenden Schein gewonnen habe. opp. ed. Syr. lat. Sermo I. p. 438 seq.

Besonnenheit fehlte, um das Verhältniß des alten und neuen Testamentes zu einander auf rechte Weise untersuchen zu können, fiel auch gleich nun der Gegensatz zwischen beiden Religionsverfassungen auf; von einer pädagogischen Entwickelung der göttlichen Offenbarung hatte er keinen Begriff; und das Judenthum schien ihm zu fleischlich, als daß es von demselben Urheber, wie die Geistesreligion des Christenthums herrühren könnte; den Gott der Liebe, Gnade und Barmherzigkeit, den er aus dem Evangelium erkannte, glaubte er auch hier nicht zu erkennen. Es läßt sich leicht erklären, daß wenn er, (nachdem einmal diese Entgegensetzung des alten und des neuen Testaments herrschende Idee in seiner Seele geworden war,) von dieser herrschenden Idee aus das alte Testament betrachtete, er manchen Anschließungspunkt für dieselbe finden konnte. Dazu kam, daß er nach seinen Grundsätzen von einer durchaus buchstäblichen Bibelauslegung alle anthropomorphischen und anthropopathischen Ausdrücke des alten Testaments glaubte nach den Worten festhalten zu müssen, ohne Idee und Einkleidung zu unterscheiden.

Ein Mann von Marcions Charakter mußte natürlich durch einen Gegensatz nur desto schroffer in seiner Einseitigkeit sich zu entwickeln und in derselben sich zu verhärten, veranlaßt werden. Mit einem solchen Gegensatze hatte er würklich zu kämpfen, und dieser Kampf hatte ohne Zweifel auf seine religiöse und dogmatische Bildung besonderen Einfluß. Es war nämlich damals besonders in Kleinasien eine falsche, das alte Testament nicht geistig genug erklärende, die verschiedenen Standpunkte der beiden Oekonomieen nicht genug unterscheidende, in manchen Dog-

men (wie z. B. der Lehre vom Reiche Christi, der Idee vom tausendjährigen Reiche,) einen fleischlichen Judaismus mit dem Christenthum vermischende Richtung vorhanden. Diese Richtung bekämpfte er mit heftigem Eifer, die in dieser Richtung Befangenen beschuldigte er nicht ohne allen Grund das Evangelium zu verfälschen, daher konnte leicht auch ein Argwohn gegen die Aechtheit der ganzen kirchlichen Ueberlieferung (παραδοσις) und der biblischen Urkunden, welche er von dieser empfangen hatte, bei ihm entstehen, und es konnte daher das Streben bei ihm sich bilden, sich durch eigene Forschung ein von aller fremdartigen Beimischung gereinigtes Christenthum zu verschaffen. Der Kampf mit dieser zu jüdischen Richtung trieb ihn dann auch dazu, den Gegensatz zwischen dem alten und neuen Testamente immer schroffer auszubilden und in manchen Dingen mit Unrecht eine Verfälschung des Christenthums durch Judaismus zu sehen. Diese seine Feindseligkeit gegen das alte Testament und manche mit derselben zusammenhängende Meinungen waren wahrscheinlich die Ursache davon, daß er aus der Gemeinde zu Sinope ausgeschlossen wurde. Er reisete darauf nach Rom, um zu versuchen, ob er nicht in der Kirche der Welthauptstadt Freunde seiner Grundsätze, von denen er überzeugt war, daß sie die ächt christlichen seyen, finden könne, und so manche antijüdische Richtung, welche damals in der römischen Kirche herrschte [1]), konnte ihm dazu Hoffnung machen. Wenn der Bericht des Epiphanius gegründet ist, soll Marcion die römischen Geistlichen gefragt haben, wie sie die

1) S. oben in der Geschichte des Cultus.

Stelle Matth. 9, 17. erklärten, um aus ihrem eigenen Munde das Geständniß zu entlocken, daß man den neuen Wein des Christenthums nicht in den alten Schlauch des Judenthums gießen könne, ohne ihn zu verderben. Aber auch zu Rom konnte sein Dualismus in der Offenbarungslehre nur Widerspruch finden, da die Anerkennung des Einen Gottes und der Einen Gottesoffenbarung im neuen und alten Testamente zur allgemeinen Kirchenlehre gehörte. Auch hier von der Kirche ausgestoßen, wurde er dazu getrieben, seine antikirchliche Richtung zu einem festen, geschlossenen Systeme auszubilden und eine für sich bestehende Gemeinde zu stiften. Bis jetzt war sein System nur praktisch begründet: die Ueberzeugung, daß das Christenthum als etwas ganz Neues, Unerwartetes und Ungeahnetes in der Menschheit erschienen, daß dasselbe ein göttliches Leben, dem nichts in der bisherigen menschlichen Natur verwandt war, ihr mitgetheilt habe, daß der in Christo erschienene Gott sich früher weder durch die Natur, noch durch die Vernunft, noch durch das alte Testament geoffenbaret habe, daß nichts von ihm zeuge, nichts sein Werk sey als das Christenthum, — diese Ueberzeugung war die Grundlage, von der Marcion ausging. (Es frägt sich, ob er sein System damals schon weiter ausgebildet hatte.) Aber diese aus seinem inneren christlichen Leben hervorgegangenen Ueberzeugungen mußten einen denkenden Mann auf manche Fragen führen, die er sich nicht beantworten konnte. Ein gnostisches System konnte diese Lücke seiner Dogmatik ausfüllen, er konnte hier einen von dem vollkommenen Gott verschiedenen Demiurgos als Gott der Natur und des alten Testamentes kennen lernen, die Na-

turverachtung und der Haß gegen die Materie als Quelle des Bösen mußte seiner asketischen Richtung zusagen. Natürlich mußte besonders die syrische Gnosis, welche alles dies, wie wir bemerkten, schroffer aussprach, ihm gefallen. So geschah es, daß er zu Rom an einen aus Antiochien gekommenen Lehrer dieser Gnosis, Namens Cerdo, sich anschloß und von diesem die Principien zur Ergänzung seines dogmatischen Systems entlehnte.

Es lag in dem Wesen der Denkart Marcions, daß er noch eifriger und thätiger als andere Gnostiker für die Ausbreitung seiner Grundsätze würken mußte; denn wenn Andere doch nur einem kleinen Theile der Christen, den Geistesmenschen, ihre höhere Erkenntniß glaubten mittheilen zu können, so war dagegen Marcion überzeugt, daß seine Lehre keine andre als die ursprünglich christliche sey, welche zu allen Menschen gelangen sollte; er mußte sich gedrungen fühlen, das ihm zu Theil gewordene Licht der Wahrheit allen Christen mitzutheilen. Er machte daher viele Reisen, er brachte sein Leben in vielen Kämpfen mit Heiden und Christen zu; gehaßt zu werden und zu leiden, betrachtete er als die Bestimmung der Christen. „Mitgehaßte und Mitleidende", συμμισουμενοι και συνταλαιπωροι, war seine gewöhnliche Anrede an seine Glaubensgenossen [1]). Vielleicht befand er sich in Rom, als der alte Bischof Polykarpus von Smyrna den römischen Bischof Anicet besuchte [2]). Marcion, der in seiner Jugend vermuthlich in freundschaftlicher Verbindung

---

1) Tertull. c. M. IV. 36, IV, 9.

2) S. oben.

mit jenem gestanden, und ihn nun nach vielen Jahren wieder sah, ging zu ihm und redete ihn an mit den Worten: erkennst du mich wohl, Polykarp? Aber dieser sonst so liebevolle Greis konnte nur die Feinde des Evangeliums nicht in seine Liebe aufnehmen, und als ein Solcher erschien ihm Marcion, in dem er das Christliche, das selbst den Irrthümern desselben zum Grunde lag, nicht zu erkennen wußte. Er soll ihm geantwortet haben: „Ja, ich erkenne den Erstgebornen des Satans.“ Tertullian erzählt [1]), daß Marcion zuletzt seine Reue über die erregte Spaltung bezeugt und um die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft angehalten habe, daß ihm diese auch bewilligt worden, unter der Bedingung, daß er die von ihm Verführten zur Kirche zurückführen werde, sein zu früher Tod habe ihn aber diese Bedingung zu erfüllen gehindert. Es läßt sich freilich auf diese Erzählung nicht mit Sicherheit bauen, und man kann nicht mit Sicherheit sagen, ob etwas Wahres, und in diesem Falle, welches Wahre dieser Nachricht zum Grunde liege. Indeß da bei diesem Manne alles vom Herzen ausging, könnte es wohl seyn, daß er, nach christlicher Gemeinschaft sich sehnend, die nachtheiligen Folgen der Spaltungen erkennend, zuletzt bei zunehmendem Alter weicher wurde, und den Frieden mit der Mehrzahl der Christen wieder zu gewinnen suchte.

Es bleibt uns nun noch übrig, das aus der Verbindung der praktischen Richtung Marcions mit den gnostischen Principien Cerdo's gebildete System näher zu betrachten. Dies System kam in den Grundprincipien

---

1) Praescript. c. 30.

mit andern gnostischen Systemen dieser zweiten Klasse überein, nur mit dem Unterschied, daß es immer dabei hervorleuchtete, wie er Alles mehr von der praktischen, als von der spekulativen Seite aufgefaßt hatte, und daß das Spekulative ihn nicht so sehr interessirte. Er nahm drei Grundprincipien an: 1) eine von Ewigkeit her vorhandene ὕλη, 2) der vollkommene allmächtige, heilige Gott, der Gott, der die ewige Liebe ist, der Gute, ὁ ἀγαθος, der allein im eigentlichen Sinne Gott zu nennen ist, welcher vermöge seines heiligen Wesens mit der Materie in gar keine Berührung kommen kann, der nur durch Mittheilung Seiner selbst ihm selbst verwandtes Leben schafft, nicht nach außen bildet. 3) Der Demiurgos, ein untergeordnetes Wesen von beschränkter Macht, zwischen dem Guten und dem Bösen in der Mitte stehend, der nur im uneigentlichen Sinn Gott genannt wird (wie der Name Gottes auch auf andre Wesen übertragen wird, Ps. 62.) [1]), der mit der Materie in beständigem Kampf ist, sie sich zu unterwerfen und sie zu bilden sucht, aber ihren Widerstand nie ganz besiegen kann [2]). Das bildungwiderstrebende, ungöttliche Wesen der Materie, die Quelle alles Bösen — dieses ungöttliche Wesen concentrirt in jener mit der Materie verbundenen Macht der blinden Triebe, Satan. Die Unterscheidung zwischen wahrer sittlicher Vollkommenheit, welche in der Heiligkeit und Liebe besteht, deren Wesen es ist, nur sich selbst mitzutheilen,

1) Clem. Strom. Lib. III. p. 425. Tertull. c. M. Lib. I. c. 7 — 15.

2) Ephr. Syr. Orat. 14. p. 468. D.

nur zu segnen, zu beseligen, zu erlösen — und der bloßen Gerechtigkeit, welche alles nach Verdienst abwägt, lohnt und straft, Gutes mit Gutem und Böses mit Bösem vergilt, welche nur äußerliche Zucht hervorbringt, keine Kraft sittlicher Begeisterung mittheilen kann, das war die große praktische Grundidee Marcions, an die sich alles Uebrige anschloß. Wenn die Einen [1]) sich von der Strafgerechtigkeit Gottes allerdings zu roh anthropopathische Vorstellungen machten, welche mit der Idee von dem Gott, der die Liebe ist, nicht wohl vereinigt werden konnten, so machte Marcion, diese Vorstellungen bekämpfend, (wie er überall nach seiner feurigen, schroffen Natur geneigt war, die Sache in der Polemik auf die höchste Spitze zu treiben,) daraus einen absoluten Gegensatz zwischen der Gerechtigkeit und Heiligkeit, so daß beide Eigenschaften nach seiner Meinung nicht in Einem Wesen neben einander bestehen konnten. Freilich machte er sich auch, indem er die Gerechtigkeit der Heiligkeit entgegenstellte, und unter jenem Namen alle diejenigen Merkmahle zusammenfaßte, welche er, nach seiner befangenen Auslegungs- und Betrachtungsweise des alten Testaments, hier als charakteristisch für den Demiurgos zu erkennen glaubte, — er machte sich von der Gerechtigkeit einen keineswegs consequent zusammenhängenden und haltbaren Begriff; der innere Zusammenhang und die Consequenz war bei ihm überall mehr im Herzen als in den Begriffen.

Unbestimmt erscheint uns auch nach den vorhandenen Nach-

---

1) S. Theil I.

Nachrichten die Art, wie Marcion das Verhältniß des Demiurgos zu dem vollkommenen Gott in Beziehung auf den Ursprung des ersteren dachte. Da wir sonst nur dualistische Systeme unter den Gnostikern finden, kein solches, in welchem drei von einander ihrem Ursprunge nach ganz unabhängige Principien angenommen worden wären, so scheint es das Natürlichste, die Sache so anzusehen, daß auch Marcion den Ursprung des unvollkommenen Demiurgos nach einer gewissen Entwickelungsreihe von dem vollkommenen Gott abgeleitet hätte, — und ohnehin liegt es ja dem menschlichen Denken am nächsten, das Unvollkommene von dem Vollkommenen abzuleiten. Nichts steht dieser Annahme entgegen, denn wenn sich auch keine Stelle in den Alten findet, aus der sich streng erweisen ließe, daß Marcion den Ursprung des Demiurgos von dem höchsten Gott abgeleitet hätte [1]), so findet sich doch keine Stelle eines in dieser Hinsicht glaubwürdigen Schriftstellers, aus der sich das Gegentheil beweisen ließe. Nur das könnte man etwa sagen, daß die Unbestimmtheit in den Nachrichten der Alten daher rühre, weil Marcion, nur von praktischem Interesse getrieben, über das Verhältniß des Demiurgos zu dem höchsten Wesen in spekulativer Hinsicht sich nicht bestimmter erklärt habe.

Das dem Marcion Praktisch-Wichtige war sodann, die ganz neue Schöpfung durch das Christenthum zu behaupten, jeden Faden, durch welchen dasselbe mit der

1) Doch sagt der Kirchenlehrer Rhodon bei Euseb. 5, 13., daß Marcion nur δυο ἀρχας angenommen habe.

Welt, wie sie früher bestand, zusammenhängen konnte, zu zerreißen. Der Demiurgos Marcions handelt daher nicht nach höheren Ideen, denen er, wenn auch bewußtlos oder selbst gegen seinen Willen, zum Werkzeuge dient, sondern er ist der ganz unabhängige, selbstständige Schöpfer einer seinem beschränkten Wesen entsprechenden unvollkommenen Welt. Marcion nahm deshalb auch nicht mit andern Gnostikern an, daß dem Menschen, als dem Gebilde des Demiurgos, noch ein höheres Lebensprincip durch den höchsten Gott mitgetheilt worden; sondern er erkannte in der ganzen Natur des Menschen, als einem Werke des Demiurgos, nur solche Bestandtheile an, wie sie von einem solchen Schöpfer herrühren konnten. Der Demiurgos schuf den Menschen als das höchste Werk seiner Schöpfung nach seinem Bilde, ihn darzustellen und zu offenbaren. Den Körper des Menschen bildete er aus der Materie, daher die bösen Begierden; diesem Körper theilte er eine ihm verwandte Seele aus seinem eigenen Wesen mit. Er gab ihm ein Gesetz, um seinen Gehorsam zu prüfen, ihn nach seinem Verdienste entweder zu belohnen oder zu bestrafen. Aber der beschränkte Demiurgos hatte dem Menschen kein göttliches, über das Böse siegreiches Lebensprincip mittheilen können. Der Mensch unterlag den Reitzungen zur Sinnenlust, er ist dadurch mit seinem ganzen Geschlecht der Herrschaft der Materie und der aus ihr entsprossenen bösen Geister anheim gefallen. Aus der ganzen Masse der gesunkenen Menschheit hat der Demiurgos nur Ein Volk zu seiner besonderen Leitung auserwählt, er hat diesem Volke, den Juden, sich besonders geoffenbart und denselben ein Religionsgesetz gegeben, wie es seinem Wesen und Cha-

rakter entspricht, von der einen Seite eine am Aeußerlichen klebende Ceremonialreligion, von der andern Seite eine gebietende unvollkommene Sittenlehre ohne inneres, göttliches Leben, ohne Kraft zur wahren inneren Heiligung, ohne den Geist der Liebe. Diejenigen, welche das Religionsgesetz treu beobachteten, belohnte er durch einen ihrer beschränkten Natur angemessenen glücklichen Zustand nach dem Tode, bei ihren frommen Stammvätern [1]).

Der Demiurgos war nicht mächtig genug, um sein Volk zum herrschenden zu machen und sein Reich auf der ganzen Erde auszubreiten; aber er verhieß den ihm Ergebenen einen Erlöser, einen Messias, durch den er dies endlich im Kampfe mit den feindseligen Mächten der ὕλη durchsetzen, durch den er alle zerstreuten Juden zusammenführen, über die Heiden und Sünder ein strenges Gericht halten und sein Volk zum ungestörten Genusse alles irdischen Glücks in einem über die ganze Erde herrschenden Reiche führen wollte. Aber der vollkommene Gott, dessen Wesen Barmherzigkeit und Liebe ist, konnte dies harte Gericht über die ihrer Schwäche unterliegenden Menschen nicht ergehen lassen. Seinem Charakter gemäß ist es, nicht auf Verdienste zu warten, wie der Demiurgos, sondern derer, die ihm ganz fremd sind, der Verlornen, aus freier Liebe sich anzunehmen, nicht damit anzufangen, daß er ein Gesetz giebt, um von der Beobachtung oder Nichtbeobachtung desselben das Schicksal der Menschen abhängen zu lassen, sondern sich selbst zu offenbaren und mitzutheilen denen,

1) Apud inferos, in sinu Abrahami. Tertull. c. M. Lib. III. c. 21. Clem. Strom. Lib. V. f. 546.

die ihn nur annehmen wollen, als die Quelle aller Heiligkeit und Seligkeit. Die Erscheinung Christi war die Selbstoffenbarung [1]) des bisher dieser niederen Schöpfung ganz verborgenen höchsten Gottes. Vielleicht hatte Marcion schon, ehe er Gnostiker wurde, in seinem Vaterlande die in Kleinasien verbreitete Vorstellungsweise des sogenannten Patripassianismus angenommen [2]), daß dasselbe göttliche Subjekt nur nach verschiedenen Beziehungen mit verschiedenen Namen bezeichnet werde, als der Verborgene der Vater, als der sich Offenbarende der Sohn oder der Logos, und daß dieser sich offenbarende Gott sich nur mit einem menschlichen Körper verbunden habe. Auf alle Fälle paßte diese Ansicht am besten zu dem System und zu der Denkart Marcions. Es war ihm willkommen jede Unterscheidung zwischen Christus und dem höchsten Gott, welche nach der Kirchenlehre statt fand, aufzuheben, er war durchdrungen von dem Bewußtseyn, daß Christus und das Christenthum nichts anders sey, als eine Mittheilung des höchsten Gottes selbst an die beschränkte menschliche Natur. (Es ist überhaupt wohl zu bemerken, daß bei den Patripassianern das praktisch christliche Interesse besonders vorherrschend war.) Wie nun Marcion als Patripassianer keine vollständige menschliche Persönlichkeit in Christo anerkannte, so konnte sich der Doketismus hier desto leichter anschließen. Dieser Doketismus war nicht allein in seiner Ansicht von der Materie

---

1) Tertull. c. M. Lib. I. c. 11.

2) Von der wir in der Unterabtheilung von der Bildung der Kirchenlehre weiter reden werden.

begründet, sondern hing auch mit dem ganzen Wesen und Geiste seiner Dogmatik in jeder Hinsicht genau zusammen. Das Christenthum sollte ja als unvorbereitetes, an nichts sich anschließendes Bruchstück auf einmal erscheinen, Alles war plötzlich bei Marcion, wie Tertullian treffend von ihm sagte. Sein Evangelium fing damit an, wie Christus im funfzehnten Jahre der Regierung Tiberius, in die Stadt Kapernaum hinabstieg und plötzlich als Lehrer auftrat [1]).

Jesus war also nach der Theorie Marcions nicht der von dem Demiurgos durch die Propheten verheißene Messias, wie denn auch mehrere der in diesen enthaltenen Merkmale des Messias bei ihm fehlen, und hingegen das Eigenthümliche seines Charakters und seiner Würksamkeit sich unter den messianischen Zügen in den Propheten keinesweges findet. Marcion suchte den Gegensatz zwischen dem Christus, wie ihn die evangelische Geschichte darstellt, und dem alttestamentlichen Christus ganz durchzuführen; es zeigt sich auch hier, wie tief das Bild Christi sich seinem warmen Herzen eingeprägt hatte; aber eben dadurch wurde er ungerecht, indem er verlangte, daß das der prophetischen Anschauung in zeitlicher Hülle gegebene Vorbild der Realität der Erscheinung ganz gleich kommen sollte. — Es war also nur Accomodation, wenn Jesus sich den Messias nannte, um unter den Juden einen Anschließungspunkt zu finden, durch eine ihnen bekannte Form ihr Vertrauen zu gewinnen und dann das Höhere in diese

---

1) Tert. IV, 17.

hineinzulegen [1]). Es war natürlich, daß Christus, der nur die Empfindung dessen, woran es bisher dem Menschen mangelte, das Gefühl der Hülfs- und Erlösungsbedürftigkeit voraussetzte und kindlich gläubige Annahme der göttlichen Lebensquelle, welche er den Menschen mittheilen wollte, verlangte, daß er bei den selbstgerechten, in ihrer Beschränktheit selbstzufriedenen Dienern des Demiurgos keinen Eingang finden, daß er leichter bei den dem Gefühle ihres Elendes hingegebenen Heiden Eingang finden konnte. Der Demiurgos mußte ihn als einen Solchen, welcher unter dem Vorgeben, daß er der von ihm verheißene Messias sey, sein Reich stürzen wollte, nothwendig anfeinden. Er wollte durch die ihm ergebenen Juden seinen Tod bewürken, aber er konnte gegen die überlegene Macht des höchsten Gottes nichts ausrichten. Das Leiden Christi dient nur zur Vollziehung seiner segensreichen Absichten in Rücksicht der Menschheit; das Herz Marcions mußte von der Idee einer leidenden und durch Leiden siegenden Liebe angesprochen werden; in demjenigen, den er allein als Apostel anerkannte, fand er soviel vom Leiden Christi für die Menschheit — und doch paßte dies nicht gut zu seinem Doketismus. Marcion eignete sich die in der kirchlichen Ueberlieferung vorhandene Lehre von dem Hinabsteigen Christi in die Unterwelt [2]) an; zwar frägt es sich, ob er bloß auf Autorität der Kirchenüberlieferung eine Lehre sollte angenommen haben, es müßte denn seyn, daß er in dem

1) Ut per sollenne apud eos et familiare nomen irreperet in Iudaeorum fidem l. c. III, 15.

2) Dem descensus Christi ad inferos.

dogmatischen Interesse, weil die Lehre so gut zu seinem Systeme paßte, das ihm sonst nicht Genügende in dieser Autorität übersehen hätte. Diese Lehre ist zwar deutlich in dem ersten Briefe Petri ausgesprochen, aber Petrus war dem ultrapaulinischen Marcion kein ächter Apostel. Doch konnte er diese Lehre in einem Briefe Paulus selbst, in dem Briefe an die Epheser 4, 9., zu finden meinen. Andere Gnostiker gaben derselben eine andre Deutung, indem ihnen diese Erde selbst die Unterwelt war, in die Christus hinabgestiegen, um die Gefangenen zu befreien. Marcion verstand den Ausdruck Unterwelt in dem Sinne der Kirchenlehre von dem gemeinschaftlichen Aufenthaltsorte der Verstorbenen. Nur nahm er nicht nach der gewöhnlichen Meinung an, daß Christus hinabgestiegen, um die Frommen des alten Testaments mit sich in Verbindung zu setzen. Diese waren, wie die Juden auf Erden, in ihrer Selbstgerechtigkeit und dem Genusse des ihre beschränkte Natur befriedigenden Glückes, das ihnen der Demiurgos schon verliehen hatte, für die höheren Segnungen einer erlösenden, ewigen Liebe unempfänglich. Aber der Heidenfreund Marcion konnte sich in den Gedanken nicht finden, daß so viele früher verstorbene Heiden der Gewalt des Demiurgos sollten preisgegeben, von der Erlösung ausgeschlossen seyn; Christus stieg also hinab, um den verstorbenen Heiden das Evangelium zu verkündigen und sie zu beseligen [1]).

Es scheint, obgleich sich nicht mit völliger Sicherheit darüber entscheiden läßt, daß Marcion lehrte, die messia-

---

1) S. Iren. I. c. 27. §. 2. cf. I, 24.

nischen Prophezeiungen des alten Testaments würden an den Gläubigen des Demiurgos würklich noch erfüllt werden. Der von dem Demiurgos verheißene Messias werde erscheinen und über diejenigen, welche nicht durch den Glauben an den höheren Christus von seiner Gewalt befreit seyen, ein strenges Strafgericht halten, die verstorbenen Frommen des alten Testaments auferwecken und Alle in einem tausendjährigen Reiche irdischer Glückseligkeit vereinigen. Das ewige himmlische Reich, dem die Christen angehörten, werde dann den rechten Gegensatz gegen das vergängliche irdische Reich bilden. Die Seelen der Christen würden den groben Körper ablegen, wie das Huhn aus dem Ei sich erhebt, wie der Kern die Schale abwirft oder die Hülse in der Erde zurückläßt und sich frei an's Tageslicht erhebt, wie die reife Frucht vom Halme abfällt [1]).

Eine Dogmatik, wie die des Marcion, in welcher der Gegensatz zwischen dem Gesetz und dem Evangelium auf eine solche Weise ausgesprochen war, konnte nur eine heilige Sittenlehre zur Folge haben, denn er machte ja zwischen dem ersteren und dem letzteren den Unterschied, daß das erstere durch seine Gebote dem Menschen keine wahre innere Heiligung, keine Kraft zum Siege über das Böse mittheilen konnte, das zweite den Menschen durch den Glauben mit einer göttlichen Lebensquelle in Verbindung setzte, welche Verbindung sich nothwendig durch Besiegung des Bösen und Heiligung des Lebens offenbaren mußte. Selbst die heftigsten Gegner Marcions,

---

1) Tertullian III, 3, 4 u. 24. IV, 29. III, 24. Eph. Syr. Orat. 52, 6. p. 551. 552.

welche gern alles Schlechte, das sie ihm Schuld geben können, zusammen suchen, und welche den wesentlichen Unterschied zwischen dem Systeme Marcions und allen anderen gnostischen Systemen nicht anerkennen, können es doch nicht leugnen, daß die Marcioniten sich von jenen gesetzlose Willkür predigenden gnostischen Antinomern in ihrem Wandel durchaus unterschieden, daß sie z. B. in ihrem Abscheu vor den heidnischen Schauspielen und Lustbarkeiten den strengsten Christen gleich kamen [1]). Wenn manche Gnostiker durch ihre Lehre von einer erlaubten Accommodation an die herrschenden Irrthümer, oder durch den Grundsatz, daß auf das Aeußerliche nichts ankomme, es sich leicht machten, die Verpflichtung zum Märtyrerthum zu umgehen; so fühlten dagegen die Marcioniten sich gewiß gedrungen, von dem Christenthum, das ihnen Herzenssache war, zu zeugen [2]). Aber wie durch das Christenthum alles Natürliche geheiligt und verklärt werden sollte, dies konnte Marcion nicht erkennen, da er den Gott in Christo nicht als den Gott der Natur anerkannte. Mit Recht konnten ihm die Kirchenlehrer von dieser Seite den Vorwurf machen, daß sein Dualismus, verbunden mit dem Christenthum, welches überall den Gesichtspunkt einer Verklärung der Natur durch ein göttliches Lebensprincip verfolgte, — praktisch inconsequent sey, wie z. B. bei der Feier der Sakramente. Die asketische Lebensrichtung, welche Marcion schon als Mitglied der katholischen Kirche gehabt, und in welcher, wie wir oben bemerkten, sein Sy-

1) Tertull. c. M. I, 28.

2) S. z. B. Euseb. IV, 15. VII, 12. de Martyr. Palaestin. c. 10.

stem einen natürlichen Anschließungspunkt gefunden hatte, wurde nun wieder durch seine ausgebildeten Ansichten von der Natur und von der Schöpfung des Demiurgos noch mehr befördert und begründet. Er rechnete eine Lebensweise, wie sie in der katholischen Kirche nur von der besonderen Klasse der Asketen geführt wurde, zum Wesen des ächten Christenthums: die Christen sollten schon auf Erden ein himmlisches, aller Verunreinigung durch die Materie enthobenes Leben führen; wer ein solches Leben zu führen noch nicht fähig war, mußte in der Klasse der Katechumenen bleiben, konnte zu der Taufe noch nicht zugelassen werden [1]).

Ob Marcion nur den Paulus als ächten Apostel anerkannte und alle anderen Apostel, nach Art der Ultrapauliner, als judaisirende Verfälscher des Christenthums verdammte, oder ob er nur die unter ihrem Namen verbreiteten Schriften für durch judaisirende Christen untergeschobene erklärte, läßt sich nach den vorhandenen unbefriedigenden Nachrichten nicht mit Sicherheit entscheiden; doch ist das Erste wahrscheinlicher. Diese Annahme paßt wohl zu dem Charakter des schroff abstoßenden, eher Gegensätze zu machen als zu vermitteln geneigten Marcion. Gewiß ist, daß er nur die Briefe Pauli, und ein Urevangelium, welches er aus Mißverstand von Paulus citirt zu finden glaubte — als ächte Quellen der christli-

1) Tertullian c. M. Lib. IV. c. 34; quomodo nuptias dirimis? nec conjungens marem et feminam nec alibi conjunctos ad sacramentum baptismatis et eucharistiae admittens, nisi inter se conjuraverint adversus fructum nuptiarum.

chen Erkenntniß anerkannte. Da er aber von der fixen Idee ausging, daß diese Urkunden sich nicht mehr in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit befänden, sondern durch die Judaisten, deren Bild ihn oft wie ein Gespenst verfolgte, verfälscht worden seyen, so erlaubte er sich, eine willkürliche Kritik anzuwenden, um ihnen jene ursprüngliche Gestalt wieder zu geben. Sein vorgebliches von dem Paulus gebrauchtes Urevangelium war aus einer Verstümmelung des Evangelium Lucä entstanden [1]). Freilich war diese Kritik auch nicht consequent, Manches war stehen geblieben, was nur mit einer gezwungenen durch Unkunde rechter Hermeneutik möglich gemachten Exegese mit dem Systeme Marcions in Uebereinstimmung gebracht werden konnte.

Marcions Sekte.

Wenn bei anderen Gnostikern die Willkür und Mannichfaltigkeit der Spekulationen und Dichtungen Ursache davon war, daß die späteren Schüler sich von den Lehren der ersten Meister in vieler Hinsicht entfernten, so war hingegen in dem Systeme Marcions die vorherrschend praktische Richtung, das Magere des spekulativen Theils im Verhältnisse zu anderen gnostischen Systemen, Grund der Veränderungen, welche seine Anhänger, bei denen nicht so wie bei ihm das praktische Interesse allein vorherrschte, mit seinen Lehren vornahmen. Manche eigneten sich die zu dem

1) Ausführliche Untersuchungen über Marcions neutestamentlichen Canon gehören nicht hierher, s. mehr darüber in den gelehrten und scharfsinnigen Untersuchungen meiner Freunde Hahn und Olshausen, und in meiner genetischen Entwickelung der gnostischen Systeme.

marcionitischen Systeme nicht passenden Elemente anderer gnostischen Systeme an, die Lücken, welche sie hier zu finden glaubten, zu ergänzen. Manche, wie der Marcionite Markus [1]), nahmen die Lehre der syrischen Gnosis von der Menschenbildung an [2]), der höchste Gott habe dem Menschen etwas von seinem göttlichen Leben (das πνευμα) mitgetheilt, was aber der Mensch durch die Sünde verloren, — eine Vorstellung, welche doch dem ganzen Charakter des marcionitischen Systems widerstritt, denn nach Marcions Ideen konnte in dieser Welt bis zur Erscheinung Christi gar nichts dem höchsten Gott verwandtes vorhanden seyn. Wenn Marcion über das letzte Schicksal des Demiurgos und der Psychiker wohl gar nicht weiter nachdachte, so schloß hingegen der Marcionite Lukanus, daß alles Psychische vergänglich sey, daß nur das πνευματικον, welches des göttlichen Lebens theilhaft worden, unsterblich sey [3]).

Auf eine merkwürdige Weise tritt bei dem Apelles, der sich von der vorherrschend praktischen Richtung Marcions eine Zeit lang entfernt und mancherlei dem ursprünglichen marcionitischen Systeme fremdartige Spekulationen sich angeeignet hatte, die ursprüngliche praktische Richtung zuletzt wieder hervor. Tertullian macht von den Sitten dieses Mannes [4]) eine nachtheilige Schilderung;

---

1) In dem Dialog de recta fide. S. opp. Origen. T. I.

2) S. oben bei den Ophiten und bei Saturnin.

3) S. Tertullian de resurrect. carn. c. 2. Orig. c. Cels. Lib. III. c. 27.

4) Praescript. haeret. c. 30.

aber ein Lehrer der katholischen Kirche, Rhodon, im Anfange des dritten Jahrhunderts, dessen Zeugniß als das eines Gegners unverdächtig ist, rechtfertigt ihn genugsam gegen diesen Vorwurf, denn er schildert ihn [1]) als einen wegen seines Wandels allgemein verehrten Mann. Wahrscheinlich gab zu diesen Beschuldigungen bloß der durchaus unsträfliche Umgang des Apelles mit einer Theosophin Philumene Veranlassung, wie man zu allen Zeiten geneigt war, den einmal Verketzerten Alles übel auszulegen. Man kann der Philumene nur vorwerfen, daß sie ihren weiblichen Beruf vergaß und daher in Schwärmerei verfallen mußte, — dem Apelles, daß er sie darin bestärkte und ihre aus einem krankhaften Zustande hervorgehenden phantastischen Vorträge als Offenbarungen ansah, die er auszulegen sich die Mühe gab [2]). Wohl zu benutzen aber ist die durch Tertullian uns gegebene Notiz, daß sein längerer Aufenthalt zu Alexandria eine Veränderung seiner ursprünglich marcionitischen Denkweise veranlaßte; denn Alles, was wir aus den zerstreueten Nachrichten bei Tertullian, Origenes, Epiphanius und in der Schrift des Ambrosius de paradiso ableiten können, weiset auf die Umbildung seines Systems durch den Einfluß alexandrinischer Gnosis hin. Daher rührt es, daß er die sichtbare und die unsichtbare Weltordnung, den Demiurgos und den höchsten Gott, das alte und das neue Testament in mehr Verbindung mit einander setzte, als es Marcions Geist und System zuließ. Indem er von

---

1) Euseb. V, 13.

2) Sein nicht auf uns gekommenes Buch der φανερώσεις.

dem Princip ausging, daß das alte Testament von verschiedenen Urhebern herrühre, theils von den Eingebungen des Soter, theils von den Eingebungen des Demiurgos, theils von den Eingebungen des bösen Geistes, der die Offenbarungen des Göttlichen getrübt habe [1]), wollte er das Gute überall auswählen. Ich gebrauche alle Schriften des alten Testaments — sagte er — indem ich das Nützliche auflese [2]). Er berief sich auf den von den Alten oft angeführten Ausspruch, welcher dem Erlöser vielleicht in dem ἐυαγγελιον καθ᾽ ἑβραιους beigelegt wurde. „Werdet tüchtige Geldwechsler, welche das ächte und das unächte Geld, das Wahre und das Falsche, überall zu unterscheiden wissen." (γινεσθε δοκιμοι τραπεζιται.) In seinem Alter nahm Apelles, in den Spekulationen über das Unbegreifliche keinen Ausgang findend, seine Zuflucht zu dem Glauben, der einer inneren Nothwendigkeit folgt, ohne sich alle Schwierigkeiten, (die sich ihm bei dem, was er anerkennen muß, entgegenstellen,) auflösen zu können; er könne nicht anders, sagte er, er fühle sich gedrungen, an Einen ewigen Gott, als Urheber alles Daseyns, zu glauben, aber er könne nicht wissenschaftlich beweisen, wie alles Daseyn auf das Eine Grundprincip zurückzuführen sey. Der Kirchenlehrer Rhodon, dem er diese vertraulichen Mittheilungen machte, lachte über ihn, daß er ein Lehrer seyn wollte, der das, was er lehre, nur glaube,

1) Er suchte in einem Werke, das er Schlüsse, συλλογισμοι, nannte, die Widersprüche im alten Testamente nachzuweisen.

2) χρω ἀπο πασης γραφης, ἀναλεγων τα χρησιμα. Epiphan. haeres. 44. §. 2.

nicht beweisen zu können gestehe; aber es frägt sich, ob hier der Lachende weiser war, als der, über welchen er lachte; es frägt sich, ob Rhodon im strengen Sinne des Wortes würklich das beweisen konnte, was Apelles nur zu glauben gestand. Apelles schien zum Streiten über diese Gegenstände keine Lust mehr zu haben. „Jeder möge bei seinem Glauben bleiben, sagte er, denn Alle, die auf den Gekreuzigten ihr Vertrauen setzten, würden zur Seligkeit gelangen, wenn sie nur ihren Glauben durch gute Werke bewährten." —

Anhang.

Ueber den Cultus der Gnostiker.

Wir haben bisher die gnostischen Sekten nur von Seiten ihrer Glaubens- und Sittenlehre betrachtet; es ist lehrreich, noch beiläufig ihre verschiedenen Richtungen in Rücksicht des Cultus mit einander zu vergleichen. Auch hier finden wir die Verschiedenheiten, welche sich in späterer Zeit oft wiederholten; manche Gnostiker, wie z. B. ein Ptolemäus, konnten, vermöge ihres mehr innerlichen Christenthums und ihrer vorherrschend intellektuellen Richtung, das Verhältniß aller äußerlichen Religionsübungen zu dem Wesen der Religion richtiger auffassen als andre Kirchenlehrer, welche das Aeußerliche von dem Innern in der Religion nicht mit so klarem Bewußtseyn zu sondern vermochten. Es gab ferner Solche, welche von ihrem theosophischen Idealismus aus, ähnlich wie jene jüdischen Religionsidealisten zu Alexandria [1]), allen äußerlichen Cultus, als nur für die noch in der Sinnlichkeit befangenen Psychiker gehörend, die

1) S. Theil I. S. 75.

sich nicht zu der reinen Geistesanschauung erheben konnten, verwarfen, welche nur eine über alles Aeußerliche und Sinnliche erhabene Religion der inneren Geistesanschauung gelten lassen wollten. Solche sagten, man dürfe die überschwenglichen göttlichen Mysterien nicht durch sinnliche, vergängliche Dinge darstellen, die wahre Erlösung bestehe nur in der Erkenntniß [1]). Dieselbe theosophische Richtung konnte aber auch einen symbolischen Cultus voll mystischen Gepränges mit sich führen, wie sich dies zeigt bei derselben Sekte der Markosianer [2]), von welcher Irenäus jene, alle äußerliche Religionsübungen verwerfenden Idealisten ableitet. Nach jener Unterscheidung zwischen einem psychischen und einem pneumatischen Christenthum unterschieden sie auch eine zwiefache Taufe, eine Taufe auf Jesus, den Messias der Psychiker, durch welche die gläubigen Psychiker Vergebung der Sünden und die Hoffnung auf ein ewiges Leben im Reiche des Demiurgos erhielten, und die pneumatische Taufe auf den mit Jesu verbundenen

---

1) Iren. I. c. 21. § 4. Theodoret. haeret. fab. I. c. 10. Wenn die Cajaner, gegen welche Tertullian in seinem Buche de baptismo schreibt, mit den gnostischen Kainiten, mit welchen sie zuweilen verwechselt werden, identisch wären, so müßte man auch diese letzteren in dieselbe Klasse setzen, was zu ihrer ganzen Richtung wohl passen könnte; aber die Gründe, welche von jenen Cajanern gegen die Nothwendigkeit der äußerlichen Taufe vorgebracht wurden, sehen dem wilden Schwärmergeiste der Kainiten durchaus nicht ähnlich, und es zeigt sich in denselben überhaupt nichts von dem eigenthümlich Gnostischen.

2) Anhänger des Markus.

denen himmlischen Christus, durch welche die geistige Natur zum Selbstbewußtseyn und zur Vollendung gelange, in die Gemeinschaft mit dem Pleroma eintrete. Die Gebräuche bei der Taufe und die Tauformeln waren bei ihnen wahrscheinlich verschieden, je nachdem Einer die erste oder die zweite Taufe erhielt, in die Klasse der Psychiker oder die Klasse der Pneumatiker aufgenommen wurde. Die letztere war wahrscheinlich mit mehrerem Gepränge verbunden, als die erstere. Nach der gnostischen Idee (s. oben), — daß die getaufte und erlösete pneumatische Natur in eine geistige Ehe (Syzygie) mit ihrer anderen Hälfte in der Geisterwelt, dem mit ihr Ein Ganzes ausmachenden Engel eintrete, — begingen sie die Taufe, wie eine Hochzeitsfeier, das Gemach, wo dieselbe gefeiert wurde, schmückten sie wie ein Hochzeitsgemach. Eine Tauformel für die Pneumatiker war diese: „Auf den Namen, der verborgen ist allen Gottheiten und Mächten (des Demiurgos), den Namen der Wahrheit [1]), welchen Jesus von Nazareth angezogen hat in den Lichtzonen Christi, des lebendigen Christus durch den heiligen Geist, zur Erlösung der Engel [2]), — der Name, durch den Alles zur Vollendung gelangt." Der Getaufte sprach sodann: ich bin befestiget und erlöset [3]), ich bin erlöset in meiner Seele von

1) Die ἀληθεια, Selbstoffenbarung des Bythos.

2) εις λυτρωσιν ἀγγελικην. Zu derselben Erlösung, deren diese geistige Natur, wie der zu ihr gehörende Engel theilhaft werden mußte, damit beide, was ihnen nur in gegenseitiger Vereinigung, nicht in der Vereinzelung möglich war, in das Pleroma einzugehen fähig werden sollten.

3) ἐστηριγμαι και λελυτρωμαι s. oben vom Horus.

dieser Welt und von Allem, was von ihr herrührt, durch den Namen Jehovah's, welcher die Seele Jesu [1]) erlöset hat durch den lebendigen Christus. Dann sprechen alle Versammelten: Friede (oder Heil) Allen, über welchen dieser Name ruht. Dann ertheilten sie dem Getauften die auch in der Kirche übliche Weihe zum christlichen Priesterthume (s. oben) durch Salbung; dies geschah aber hier mit köstlichem Balsam, denn dessen sich weit verbreitender köstlicher Duft sollte ein Symbol der dem Erlöseten bestimmten überschwenglichen Wonne des Pleroma seyn. Bei diesen Markosiern finden wir zuerst den Gebrauch einer letzten Oelung, daß man die Verstorbenen mit jenem Balsam, der mit Wasser gemischt worden, salbte und dabei Formeln des Inhalts über sie aussprach, daß die Seelen der Abgeschiedenen sich frei von dem Demiurgos und allen dessen Mächten zu ihrer Mutter, der Sophia, sollten erheben können [2]). Auch die Ophiten hatten solche Beschwörungsformeln für die Abgeschiedenen. Von denselben ist gleichfalls jene mystische Tafel, welche eine symbolische Darstellung ihres Systems enthielt, (ihr διαγραμμα) bekannt.

Wie sich Marcion in seiner ganzen Geistesrichtung

---

1) Ich meine, daß in jener Formel statt ἀυτου — του ἰησου gelesen werden muß.

2) Iren. I, 21. Auch der Exorcismus bei der Taufe paßte gut zu der Theorie der Gnostiker von der Einwohnung der mannichfachen πνευματα ὑλικα bis zur Erlösung. Der Exorcismus (ὑδωρ ἐξορκιζομενον) kommt zuerst, noch früher als in der nordafrikanischen Kirche, (s. oben,) in der Didaskal. anatol. vor S. 800. col. II. D. Er könnte aber hier als Gebrauch der alexandrinischen Kirche überhaupt, nicht als eigenthümlich gnostischer angeführt seyn.

von den übrigen Gnostikern wesentlich unterschied, so unterschied er sich von denselben auch in Rücksicht seiner Grundsätze über die Einrichtungen des Cultus. Er war nach seiner einfach praktischen Richtung fern von jener das äußerliche Gepränge liebenden Mystik; aber auch fern von jenem hochmüthigen contemplativen Idealismus. Sein Streben war auch hier, die urchristliche Einfalt des Gottesdienstes zurückzuführen, und er bekämpfte manche neue Einrichtungen als Verfälschungen jener ursprünglichen Einfalt [1]). So scheint er die zu dieser Zeit wohl zuerst beginnende Theilung des Gottesdienstes in zwei Abschnitte, denjenigen, welchem die Katechumenen beiwohnen durften, und denjenigen, bei dessen Anfange sie entlassen wurden [2]), als eine dem Geiste des Christenthums fremdartige Neuerung bestritten zu haben. Wie an allem Guten, sagte er, sollten die gereiften Christen die noch Lernenden, — die Katechumenen auch an dem Gebet Theil nehmen lassen, sie sollten ihnen auch von dieser Seite nichts vorenthalten, sie demnach von der Theilnahme an dem Kirchengebete nicht ausschließen [3]).

---

1) Wahrscheinlich hatte Tertullian besonders Marcioniten vor Augen, da er von den Haeretikern sagt Praescript. c. 41. Simplicitatem volunt esse prostrationem disciplinae, cujus penes nos curam lenocinium vocant.

2) Nachher missa catechumenorum und missa fidelium.

3) Marcion berief sich nach Hieronymus commentar. in ep. ad Galat. auf Galat. 6, 6., indem er, den Zusammenhang an jener Stelle durchaus nicht berücksichtigend, das κοινωνεῖν intransitive verstand und so übersetzte: „Der Katechumene nehme mit seinem Lehrer an allem Guten Theil.“ Daher schwebte dem Tertullian auch wohl das Bild

Wir müßten freilich das dem Marcion ertheilte Lob einschränken, wenn er würklich Urheber des auf Mißverstand der Stelle 1 Corinth. 15, 29. gegründeten abergläubischen Gebrauchs wäre, einem Lebenden die Taufe zu ertheilen, welche einem ohne Taufe verstorbenen Katechumenen zu Gute kommen sollte; aber ganz ohne Grund hat man die Einführung einer solchen stellvertretenden Taufe dem Marcion, zu dessen einfach evangelischem Geiste ein solcher Aberglaube durchaus nicht paßt, Schuld gegeben. Mag ein solcher Aberglaube unter den Marcioniten, die sich unter dem syrischen Landvolke im fünften Jahrhundert verbreitet hatten, herrschend gewesen seyn, nur kann man von dem, was unter solchen dem Stifter der Sekte gewiß sehr unähnlichen Menschen vorhanden war, nicht auf diesen zurückschließen [1]).

---

der Marcioniten vor, als er den Haeretikern l. c. den Vorwurf machte: „Inprimis quis catechumenus, quis fidelis incertum est. Pariter adeunt (ecclesiam), pariter audiunt, pariter orant.

1) Tertullian redet de res. carnis c. 48. und adv. Marcion. Lib. V. c. 10. keineswegs so, als ob zu seiner Zeit eine solche stellvertretende Taufe irgendwo gebräuchlich gewesen wäre; sondern er setzt nur die Möglichkeit, daß ein solcher Gebrauch zur Zeit des Apostels statt gefunden, und dieser darauf Rücksicht genommen hätte, und an dem letzteren Orte hält er sogar eine andere Erklärung von 1 Cor. 15, 29. für wahrscheinlicher. Was aber Chrysostomus bei dieser Stelle bemerkt, kann bloß von manchen unwissenden Marcioniten seiner Zeit, keineswegs von dem Marcion selbst und den älteren Marcioniten gelten.

II. [1]) Mani und die Manichäer.

Die Kraft des einfachen Evangeliums hatte nach und nach über den Gnosticismus gesiegt, wenn gleich die Reste gnostischer Sekten sich im Orient bis in spätere Jahrhunderte hinein erhielten. Der Gnosticismus hatte gewürkt, was er würken sollte, durch den Kampf die Geisteskräfte geweckt, und den Inhalt der eigenthümlichen Hauptlehren des Christenthums durch den Gegensatz zu hellerem Bewußtseyn gebracht [2]). Aber im dritten Jahrhunderte ging aus der Vermischung orientalischer Theosophie mit dem Christenthume eine neue, dem Gnosticismus durchaus verwandte, merkwürdige Erscheinung hervor, der Manichäismus. Es findet zwischen diesem Systeme und den gnostischen Systemen, besonders denen der zweiten Klasse, durchaus kein wesentlicher Unterschied als nur darin statt, daß hier das Christliche noch weit mehr als in den meisten der letzteren durch das fremdartige Element orientalischer Theosophie unterdrückt, das Christenthum eigentlich nur zur symbolischen Hülle fremder Ideen gebraucht war, so daß man oft nur die christlichen Namen weglassen durfte, um Ideen zu finden, welche in der Wendung, in der sie hier erschienen, weit mehr einer Vermischung parsischer, brahmaischer und buddhaischer Religionslehren als dem Christenthum ähnlich sehen. Ferner erscheint hier das orientalische Element durchaus nicht mit jüdischer Theologie und platonischer Philosophie vermischt, wie in gnostischen Systemen. Die Ver-

---

1) cfr. p. 627.

2) S. die Unterabtheilung von der Entwickelung der Kirchenlehre.

gleichung des manichäischen Systems mit dem basilidianischen, dem saturninischen, dem ophitischen und dem Religionssystem der Zabier, läßt eine gemeinschaftliche Quelle schwerlich verkennen.

Was zuerst die Geschichte des Stifters dieser Sekte Mani's betrifft, so haben wir über dieselbe zwei Arten von Quellen, welche nur in sehr wenigen Umständen mit einander übereinkommen, und in allem übrigen durchaus von einander verschieden sind, die griechischen und die orientalischen Quellen. Die Berichte des Cyrillus von Jerusalem, des Epiphanius, der Kirchengeschichtschreiber des vierten und fünften Jahrhunderts weisen auf eine gemeinschaftliche Quelle hin [1]). Diese sind die Akten einer Disputation, welche der Bischof Archelaus von Kaskar [2]) mit Mani gehalten haben soll. Aber diese Akten sind wenigstens in einer sehr unzuverlässigen Gestalt auf uns gekommen, einige griechisch erhaltene Bruchstücke ausgenommen, nur in der lateinischen Uebersetzung aus einer griechischen Schrift, und diese griechische Schrift ist vielleicht auch nichts anders als eine untreue Uebersetzung aus dem Syrischen [3]). Diese Akten ent-

---

1) Eusebius, welcher vor der Bekanntmachung dieser Quelle schrieb, wußte von der persönlichen Geschichte Mani's noch nichts zu erzählen.

2) Wenn der Name anders richtig ist, wenn es nicht vielleicht nach einer freilich sehr unsicheren Vermuthung Karrhä in Mesopotamien (חָרָן) seyn sollte.

3) Hieronymus berichtet de vir. illustr 72, daß diese Akten ursprünglich syrisch geschrieben waren; aber unter den Orientalen kennt zuerst ein Kirchenlehrer, der gegen 978

halten offenbar eine übel zusammenhängende, ziemlich mährchenhaft aussehende Erzählung. Wenn auch etwas Wahres denselben zum Grunde liegt, wie denn in der Darstellung der Lehre Manches den Charakter der Wahrheit an sich trägt und durch die Uebereinstimmung mit anderen Darstellungen bestätigt wird, so scheint doch der griechische Verfasser aus Unkunde orientalischer Sprachen und Sitten, durch Vermischung und Verwechselung verschiedenartiger Erzählungen, durch Unkritik und Uebertreibung, viel Falsches beigemischt zu haben [1]). Man weiß ja, wie schwer es dem Griechen wurde, in eine ihm ganz fremde Volksthümlichkeit sich zu versetzen und sie rein aufzufassen.

In einigen Punkten kann man wohl selbst nach den wenigen Hülfsmitteln, die wir zur Entzifferung dieser historischen Räthsel haben, den bei diesen Erzählungen zum Grunde liegenden Mißverständnissen auf die Spur kommen. Der erste Ursprung der manichäischen Lehren wird

---

schrieb, solche Akten, der Bischof Severus von Asmonina in Egypten, s. Renaudot hist. Patriarch. alex. p. 40. Seine Erzählung entfernt sich jedoch in mancher Hinsicht von der uns erhaltenen Recension der Akten, und zwar ist sie weit einfacher, was also darauf hinzuweisen scheint, daß die Akten, die er gebrauchte, nicht die unsrigen waren, sondern eine andre derselben verwandte, vielleicht ihnen zum Grunde liegende Quelle. Heraklian, Bischof von Chalcedon, sagt bei Photius cod. 95, daß ein Hegemonius jene griechischen Akten aufgesetzt habe.

1) Beausobre hat mit Recht die abendländischen Nachrichten, deren Unhaltbarkeit er gut bewies, ganz verworfen, und sich nur an die orientalischen gehalten. Was Mosheim von dieser Seite gegen ihn einwendet, ist keineswegs schlagend.

von einem saracenischen Kaufmanne Scythianus abgeleitet, der sich durch viele Reisen in Asien, Aegypten, Griechenland große Reichthümer und vertraute Bekanntschaft mit orientalischer und griechischer Philosophie erworben haben soll. Dieser Scythianus soll nahe dem apostolischen Zeitalter gelebt haben; was aber freilich nach dieser Erzählung selbst als Anachronismus erscheint, da Mani sonst nur einige Generationen nach jenem Zeitalter gelebt haben würde. Doch erkennen wir in diesem Scythianus eine geschichtliche und würklich mit dem Mani verbundene Person; wir finden Briefe Mani's an einen Mann dieses Namens, welcher wahrscheinlich auch ein orientalischer Theosoph war [1]). Der Erbe und Schüler jenes Scythian soll ein Terebinth gewesen seyn, der sich nachher Buddas nannte; dieser Buddas soll vorgegeben haben, daß er auf wunderbare Weise von einer Jungfrau geboren worden. Der Name Buddas [2]) erinnert an die alte aus Ostindien stammende, mit dem Bramaismus kämpfende Religionslehre, die noch jetzt in Ceylon, Tibet, in dem Birmanenreiche herrschend ist, und ihren Einfluß bis weit unter die tartarischen Völkerschaften verbreitet hat.

---

1) S. Fabricii bibl. Graec. vol. VII, 316.

2) Man hat mit Recht bemerkt, daß das griechische Τερέβινθος vielleicht nur Uebersetzung des chaldäischen בּוּטְמָא ist, durch welches in den Targum's das ebräische אֵלָה wiedergegeben wird, welches die Alexandriner Τερέβινθος übersetzen. Uebrigens könnte auch Terebinth oder Buddas, wie Scythian, eine geschichtliche Person gewesen seyn, auf welche man Manches von dem indischen Buddha übertragen hätte.

Die Erzählung von der wunderbaren Geburt des Buddas erinnert an ähnliche Erzählungen von der Geburt des indischen Buddha. Das Pantheistische in dem Manichäismus ist in mancher Hinsicht mit dem Pantheistischen in dem alten Buddhaismus zu vergleichen. Mani soll in der That bis nach Ostindien und China gereiset seyn und spätere Manichäer beriefen sich darauf, daß Mani, Buddhas, Zoroaster, Christus und die Sonne (der höhere die Sonne beselende Geist) derselbe seyen, das heißt: alle diese Religionsstifter nur verschiedene Sonnenincarnationen [1]), es sey daher in allen diesen verschiedenen Religionen nur Eine Religion unter verschiedenen Formen.

Weit mehr innerer Zusammenhang ist in den orientalischen Berichten; zwar finden sich diese in Geschichtschreibern, die weit jünger sind als die griechischen Quellen; aber die Orientalen haben sonder Zweifel ältere Urkunden benutzt, und sie waren bei der Benutzung derselben nicht jenen Mißverständnissen ausgesetzt, durch welche sich die Griechen irre leiten ließen [2]).

Um die Erscheinung eines Mannes wie Mani rich-

---

1) Die späteren Abkömmlinge der Manichäer mußten bei ihrem Uebertritt zur katholischen Kirche die von ihnen früher behauptete Lehre verdammen: τον Ζαραδαν και Βουδαν και τον Χριστον και τον μανιχαιον ἑνα και τον αυτον ἐιναι. S. Iacob. Tollii insignia itinerarii Italici Traject. 1696. p. 134.

2) Die orientalischen Nachrichten in Herbelot. bibliothèque orientale, sub v. Mani, — in des persischen Geschichtschreibers Mirkhond Geschichte der Sassaniden bei Silvestre de Sacy mémoires sur diverses antiquités de la Perse. Paris 1793, bei Abulpharag und Pococke specimen hist. Arab.

tig zu verstehen, müssen wir uns die Umgebungen und Verhältnisse, in denen er sich bildete, vergegenwärtigen. Mani war ein geborner Perser, es frägt sich aber, ob dieser Landesname hier in dem engsten Sinne zu nehmen ist, oder ob darunter nur eine Provinz des großen persischen Reiches zu verstehen ist. Für das Letztere könnte dies sprechen, daß Mani seine Schriften in syrischer Sprache verfaßte, woraus man schließen könnte, daß er aus einer derjenigen Provinzen des persischen Reiches stammte, in welchen das Syrische Landessprache war. Indeß wäre dies doch noch nicht beweisend, denn auch ohne diese Annahme ließe es sich erklären, daß, da durch die enge Verbindung der persischen Christen mit der syrischen Kirche schon damals die syrische Sprache die theologische Büchersprache unter den persischen Kirchenlehrern geworden seyn könnte, — Mani dadurch veranlaßt worden wäre, sich auch dieser Sprache, (obgleich sie seine Muttersprache nicht war,) zu bedienen, zumal er dadurch hoffen konnte, den allgemeineren Eingang seiner Lehre auch in anderen Gegenden zu befördern. Er soll aus einer Familie der Magier (der Priester der persischen Religion) abgestammt haben, in männlichen Jahren zum Christenthum übergetreten und Presbyter einer christlichen Gemeinde zu Ehvaz oder Ahvaz, der Hauptstadt der persischen Provinz Huzitis, geworden seyn, — wenn anders alle diese Angaben richtig sind. Auf alle Fälle ist es das Wahrscheinlichste, daß Mani in der zoroastrischen Religion erzogen worden und später zum Christenthum übertrat.

Wir wissen nicht genug von seiner Lebensentwickelung, um darüber entscheiden zu können, ob er anfangs in aufrichtiger Gesinnung von der väterlichen Religion zum Chri-

stenthum übertrat, aber nachher durch die Form, in welcher ihm das letztere in der Kirchenlehre erschien, abgestoßen, die Grundideen seiner früheren religiösen Denkart wieder in seiner Seele auffrischte, und nun durch die Verbindung mit derselben dem Christenthum erst das rechte Licht zu geben glaubte, — oder ob er gleich von Anfang an nur durch die Verwandtschaft des Christenthums mit manchen persischen Ideen angezogen wurde, ohne den wesentlichen Unterschied zwischen ähnlichen Ideen nach ihrer eigenthümlichen Auffassung und Stellung im Christenthume und in der persischen Religion zu bemerken, so daß er von Anfang nur aus der Verschmelzung des Persischen und des Christlichen ein eigenthümliches Religionssystem sich gebildet hätte. Es erhellt auf alle Fälle leicht, wie ein in der persischen Religion erzogener Mann eine auffallende Verwandtschaft zwischen den Ideen von einem Reiche des Ormuzd und des Ahriman und den Ideen von einem Reiche des Lichtes und der Finsterniß, Gottes und des Satans, bemerken zu können glaubte, — zwischen der *persischen* Lehre, welche den Menschen zu einem Kämpfer für das Reich des Ormuzd gegen das Reich Ahrimans seyn läßt, und der *christlichen* Lehre, welche ihn zu einem Kämpfer im Dienste Christi gegen das Reich des Satans machen wollte. In der persischen Religion war der Mittelpunkt von Allem die Idee von der Erlösung aus dem Reiche des Ahriman, von dem endlichen Siege des Ormuzdreiches. In dem Christenthum fand er nun die Verkündigung von einer siegreichen Erscheinung des Ormuzd selbst auf Erden, durch welche der gänzliche Sieg des Lichtreiches, der gänzliche Sturz des Reiches der Finsterniß vorbereitet worden.

Gerade in der Zeit, als Mani auftrat, war, nachdem die Perser von der parthischen Herrschaft sich befreit und unter der Dynastie der Sassaniden ihr altes Reich wieder hergestellt hatten, auch das Streben wieder unter ihnen erwacht, die alte Religion Zoroasters von allen fremdartigen Beimischungen, welche unter der fremden Herrschaft um sich gegriffen hatten, zu reinigen und sie in ihrer ursprünglichen Reinheit und in ihrem ursprünglichen Glanze wieder herzustellen. Aber es entstanden nun Streitigkeiten über das, was die reine Lehre Zoroasters sey, über solche Punkte insbesondere, über welche die Zendbücher nur Andeutungen enthielten, (wie über das Verhältniß des bösen und des guten Prinzips zu einander). Es wurden Concilien gehalten, um die Streitfragen zu entscheiden, es traten vorgebliche Propheten auf, welche nach göttlicher Erleuchtung alles zu entscheiden vorgaben [1]). Die neue Macht erhaltende und allen bisher geduldeten ausländischen Religionen sich feindselig entgegenstellende zoroastrische Religion gerieth jetzt auch mit dem Christenthum, das sich unter der Herrschaft der Parther ungestört hatte verbreiten können, in Kampf. Unter solchen Umständen konnte in einem Manne von lebendigem, kühnerem Geiste, wie Mani, leicht der Gedanke sich bilden, die Einheit zwischen dem — nach seiner Meinung von allem Fremdartigen gereinigten — Christenthume und der reinen Lehre Zoroasters darzuthun, dadurch den eigentlichen Inhalt der christlichen Ideen erst klar zu machen und zugleich die Verbreitung des Christenthums im persische Reiche zu be-

1) S. Hyde hist. relig. vet. Pers. p. 276. Mémoires sur diverses antiquités de la Perse par S. de Sacy. p. 42.

fördern; er wollte als von Gott berufener und erleuchteter Reformator des Christenthums und des Parsismus zugleich angesehen seyn. Dem Mani schien das Christenthum in weit größerer Verwandtschaft mit der zoroastrischen Lehre als mit dem Judenthum zu stehn. Aus der Vermischung des Christenthums mit dem demselben durchaus fremdartigen Judenthum leitete er die Verfälschung der Lehre Christi ab. Er wurde von der Kirchengemeinschaft der Christen ausgeschlossen und wandte sich nun an Christen und Bekenner der zoroastrischen Religion mit der Aufforderung, daß sie ihn als erleuchteten Religionsverbesserer anerkennen sollten. Wie später Mahomed behauptete er, daß er der von Christus verheißene Paraklet sey [1]), er verstand unter diesen keineswegs den heiligen Geist, sondern eine menschliche Person, einen von Christo verheißenen erleuchteten Lehrer, der die von Christus geoffenbarte Religion in seinem Geiste weiter fortbilden, sie von den aus den Beimischungen Ahrimans, besonders aus der Verschmelzung mit dem Judenthume, herrührenden Verfälschungen reinigen und diejenigen Wahrheiten bekannt machen sollte, welche die Menschen in früherer Zeit noch nicht zu fassen im Stande gewesen waren. Durch ihn sollte das Christenthum aus aller Verbindung mit dem von Ahriman herrührenden Judenthum losgemacht, und was in dem neuen Testamente, welches keineswegs die unverfälschte Lehre Christi enthalte, von dem bösen Princip zur Verfälschung der göttlichen Wahrheit beigemischt sey, ausgeson-

1) S. Mirkhond bei Sacy p. 294. — Tit. Bostr. c. Manich. Lib. III. in Canisii lect. antiq. ed. Basnage und bibl. patr. Galland T. V. f. 326.

dert werden. Durch ihn sollte die vollkommene Erkenntniß gegeben werden, von welcher auch Paulus als eine erst der Zukunft vorbehaltenen gesprochen habe, 1 Corinth. 13, 10. [1]). So konnte sich Mani zugleich den verheißenen Paraklet und den Apostel Christi nennen, wie er den Brief, in welchem er die Grundlehren seines Religionssystems entwickeln wollte, (die unter den Manichäern berühmte epistola fundamenti,) mit den Worten begann: „Mani, der zum Apostel Jesu Christi Auserkohrene, durch die Erwählung Gottes des Vaters. Das sind die Worte des Heils aus der ewigen und lebendigen Quelle" [2]).

Er trat in den letzten Zeiten der Regierung des persischen Königs Shapur I. (Sapores) gegen das Jahr 270 zuerst mit diesen Ansprüchen auf. Mit einem feurigen und tiefsinnigen Geiste, einer lebhaften Einbildungskraft verband er mannichfache Kenntnisse und Kunstfertigkeiten, welche er zur Verbreitung seiner Lehre benutzte. Er soll als Mathematiker, Astronom unter seinen Zeitgenossen und Landsleuten [3]) ausgezeichnet gewesen seyn; der Ruf von seiner Malerkunst erhielt sich lange in Persien. Anfangs gelang es ihm, die Gunst jenes Fürsten zu gewinnen; da aber seine nach den Meinungen der Magier ketzerische Lehren

---

1) S. Acta cum Felice Manichaeo Lib. I. c. 9. opp. Augustini T. VIII.

2) Augustin. c. epist. Fundamenti. c. 5.

3) Die aber wohl keine großen Kenntnisse in diesen Wissenschaften hatten. Höchstwahrscheinlich hing doch in seinem Systeme Vieles, auch wenn man die mythische Einkleidung abzieht, mit einer mangelhaften Kenntniß dieser Wissenschaften genau zusammen.

bekannt wurden, mußte er durch die Flucht vor Verfolgungen sich zu retten suchen. Er machte nun große Reisen nach Ostindien bis nach Sina hin, und benutzte diese Reisen wahrscheinlich zur Bereicherung seines Religionseklekticismus. Er hielt sich eine Zeit lang in der Provinz Turkistan auf und verfertigte dort eine Reihe schöner Gemälde, welche eine symbolische Darstellung seiner Lehre enthielten, — das Buch, welches unter den Persern Ertenki-Mani genannt wurde. Es kann wohl seyn, daß er, um Gottes Offenbarungen zu empfangen, in die Einsamkeit sich zurückzog, wie er erklärte, daß er unter stillem Nachsinnen in einer Höle diese seine Anschauungen darstellenden Bilder entwarf, und diese in seinem Sinne vom Himmel empfangen zu haben behauptete. Ob es wahr ist, was die Orientalen erzählen, daß er, um das leichtgläubige Volk zu betrügen, sich leiblich in den Himmel zu erheben und nachher von dort jene Bilder mitzubringen vorgab [1]) — müssen wir wenigstens unentschieden lassen. Nach dem Tode des Sapores im J. 272 kehrte Mani nach Persien zurück, und er fand bei dessen Nachfolger Hormuz (Hormisdes) mit seinen Gemälden eine gute Aufnahme. Dieser wies ihm zu seinem sichern Aufenthalte ein Schloß Namens Deskereh zu Khuzistan in Susiana an. Nachdem jener Fürst aber keine volle zwei Jahre regiert hatte, folgte ihm Behram (Varanes). Dieser zeigte sich ihm auch anfangs günstig, aber vielleicht nur aus Verstellung, um ihn und seine Anhänger sicher zu machen. Er ließ zwi-

1) Er soll insgeheim mit Lebensmitteln in der Höle sich haben versorgen lassen, nach Einigen vier Jahre, nach Andern ein Jahr in derselben geblieben seyn.

schen ihm und den Magiern eine Disputation halten, deren Ergebniß war, daß Mani für einen Ketzer erklärt wurde. Da er nicht widerrufen wollte, wurde er lebendig geschunden [1]), seine Haut ausgestopft und zum Schrecken für seine Anhänger vor den Thoren der Stadt Djondischapur aufgehängt im J. 277 [2]).

Der Hauptstreitpunkt unter den persischen Theologen, von welchem bei der Wiederherstellung der ursprünglichen Religion unter den Gründern der Sassanidendynastie gehandelt wurde, war ein Punkt, welcher in den Urkunden der zoroastrischen Lehre (dem Zendavesta) am dunkelsten ausgedrückt ist — die Frage, ob ein absoluter Dualismus anzunehmen sey, Ahriman und Ormuzd als zwei von Ewigkeit her einander entgegengesetzte Grundwesen, oder ob Ein Urwesen zu setzen sey [3]), von welchem Ormuzd und Ahriman ihr Daseyn erhalten hätten, und zwar Ahriman auch als ein ursprünglich gutes, aber gefallenes Wesen. Die erstere Ansicht war die der magusäischen Sekte unter den Persern [4]), und an diese schloß sich Mani an, denn es war ihm darum zu thun, den Gegensatz des Guten und Bösen als einen absoluten und unversöhnlichen darzustellen, obgleich diesem Dualismus, in welchem die Idee des Bösen doch mehr von einer physikalischen als einer ethischen Seite aufgefaßt wurde, ein bewußter oder unbewußter Pan-

1) Eine im Orient wohl vorkommende grausame Todesart.

2) Die Chronologie ist hier freilich sehr ungewiß.

3) Die anfangs- und endlose Zeit, Zervan Akarene, entsprechend dem gnostischen αἰών, βυθός.

4) S. Schahristan bei Hyde p. 295.

Pantheismus, der in einer mythischen Hülle vorgetragen war, zum Grunde liegen könnte [1]). Er setzte demnach zwei einander absolut entgegengesetzte Principien mit ihren entgegengesetzten Schöpfungen: Von der einen Seite Gott, das Urgute, von dem nur Gutes kommen kann, von dem alles zerstören, strafen, verderben fern ist, das Urlicht, von dem lauter Licht ausströmt, — von der andern Seite das Urböse, das nur zerstörend, auflösend würken kann, dessen Wesen wildes, sich selbst widerstreitendes Toben ist, die Materie, die Finsterniß, von der lauter ihr entsprechende Mächte ausströmen, eine Welt voll Rauch und Nebel und zugleich voll des Feuers, das nur brennt, nicht leuchtet. [2]) Diese beiden Reiche bestanden ursprünglich ganz getrennt von einander. Der höchste Gott, der König des Lichtreiches, als Urquell einer ihm verwandten Emanationswelt, mit ihm zunächst verbunden jene Aeonen, die Kanäle der Lichtverbreitung aus dem Urlicht, auf welche als Repräsentanten des höchsten Gottes dessen Name selbst übertragen wird, welche daher Gottheiten heißen können, unbeschadet der dem Urwesen allein gebührenden Ehre [3]). In dem Briefe, in wel-

1) S. oben die Einleitung in die Geschichte der gnostischen Sekten.

2) Die Bilder, unter welchen Mani das Reich des Bösen darstellt, haben die auffallendste Aehnlichkeit mit den in dem Religionssystem der Zabier vorkommenden Bildern. Alexander von Lykopolis sagt in seiner Schrift προς τας Μανιχαιου δοξας c. II. nicht übel, Mani habe unter der ὑλη την ἐν ἑκαςῳ των ὀντων ἀτακτον κινησιν verstanden.

3) Wie die Amschaspands, Ized der Parsenreligion.

chem Mani die Grundlehren der Religion vortrug [1]), schildert er diesen höchsten Gott an der Spitze seines Lichtreichs so [2]): „Ueber das Lichtreich herrschte Gott der Vater, ewig in seinem heiligen Geschlechte, herrlich in seiner Macht, der Wahrhafte nach seinem Wesen selbst, stets selig in seinem eigenen ewigen Seyn, der in sich trägt die Weisheit und das Bewußtseyn seines Lebens, mit welchem er die zwölf Glieder seines Lichts, das heißt die überschwenglichen Reichthümer seines eigenen Reiches umfaßte. In jedem seiner Glieder sind tausende unzähliger und unermeßlicher Schätze verborgen. Der Vater selbst aber, der herrlich ist in seinem Ruhme, unbegreiflich in seiner Größe, hat mit sich verbundene selige und glorreiche Aeonen, die weder an Zahl noch Größe zu schätzen sind, mit welchen dieser heilige und großherrliche Vater lebt, da in seinem erhabenen Reiche kein Dürftiger, kein Schwacher wohnt. Seine glänzenden Reiche sind aber auf der seligen Erde des Lichts in solcher Art gegründet, daß sie von Keinem je schwankend gemacht oder erschüttert werden könnten" [3]). Die Mächte der Finsterniß waren in wildem Toben unter einander begriffen, bis sie in ihrem blinden Treiben dem Lichtreiche so nahe kamen, daß zum erstenmal ein Schimmer aus dem ihnen bisher ganz unbekannten Reiche zu ihnen herableuchtete. Nun vergaßen sie ihre Streitigkeiten

---

1) Der epistola fundamenti.

2) Augustin contra epist. Fundamenti c. 13.

3) Diese Erde des Lichts dachte sich Mani nicht als etwas von dem höchsten Urwesen verschiedenes, sondern Alles nur als Gestaltung des Einen göttlichen Lichtwesens.

unter einander, und von dem Glanze des Lichtes unwillkürlich angezogen vereinigten sie sich mit einander in das Lichtreich einzudringen, etwas von diesem Lichte sich anzueignen [1]). Es scheint nun inconsequent zu sein, wenn Mani, der dem Reiche des Lichts eine unerschütterliche Festigkeit zugeschrieben hatte, sagen konnte: „Da der Vater des seligsten Lichts eine große Verheerung aus der Finsterniß aufsteigen und seine heiligen Aeonen bedrohen sieht; wenn er nicht eine besondere göttliche Macht [2]) ihnen entgegenstellte, das Geschlecht der Finsterniß zugleich zu besiegen und zu vertilgen, — damit nach Vertilgung desselben den Bewohnern des Lichts Ruhe zu Theil würde" [3]). Simplicius und Euodius haben ihm in der That hier einen Widerspruch mit sich selbst zum Vorwurf gemacht; aber diese Beschuldigung trifft mehr die mythische oder symbolische Darstellungsweise, als den darin verhüllten Gedankenzusammenhang. Der Grundgedanke bei dem Mani, wie bei den Gnostikern, ist der, daß die dem Göttlichen

---

1) Man erkennt die zum Grunde liegende Idee, daß das Böse mit sich selbst in Streit ist und nur im Kampfe gegen das Gute sich vereinigt — die anziehende Kraft, mit der das Gute auch auf das Böse selbst einwürkt, was freilich mit der dualistischen Behauptung von einem Absolut Bösen in Widerspruch steht.

2) Aliquod nimium ac praeclarum et virtute potens numen. Auch in dem zoroastrischen System die Amschaspand's als bewaffnete Kämpfer für das Lichtreich dargestellt.

3) Die epistola fundamenti in dem vielleicht von dem Bischof Euodius von Uzala in Numidien herrührenden Buche de fide contra Manichaeos c. 11. (zu finden in dem Appendix zu dem achten Bande der Benediktinerausgabe des Augustinus.)

widerstrebende blinde Naturkraft, durch die Vermischung mit demselben gezähmt und besiegt, durchaus ohnmächtig gemacht werden sollte.

Der König des Lichtreiches ließ zur Bewachung der Grenze desselben den Aeon: die Mutter des Lebens [1]), emaniren. Es zeigt schon der Name dieses Genius an, daß er die höchste Weltseele darstellt, daß das göttliche Leben nun aus der Einheit des Lichtreichs in die Vielheit sich zerspalten und in dem Kampf mit dem Ungöttlichen zu einzelnem, eigenthümlichem Daseyn sich entwickeln sollte. Die Mutter des Lebens konnte, wie die ἀνω σοφια des valentinianischen Systems, von dem Reiche der Finsterniß noch nicht afficirt werden; — auch hier die Unterscheidung zwischen der dem Lichtreich angehörenden höheren Weltseele und einem Abglanz derselben, der sich mit dem Reiche der Finsterniß vermischt [2]). Diese Mutter des Lebens erzeugt den Urmenschen, um ihn den Mächten der Finsterniß entgegenzustellen, — die Idee von der Würde der menschlichen Natur, welche wir schon bei den Gnostikern bemerkten [3]). Der Urmensch geht mit den fünf reinen

---

1) μητηρ της ζωης.

2) Simplicius in Epictet. S. 187. ed. Salmas. schildert die manichäische Lehre treffend in dieser Hinsicht: „ὀυτε το πρωτον ἀγαθον κακυνεσθαι λεγουσιν, ὀυτε τα ἀλλα ἀγαθα τα προσεχως ἀυτῳ συνοντα, την μητερα της ζωης, και τον δημιουργον (das ζων πνευμα) και τους ἐκει ἀιωνας.“

3) Der πρωτος ἀνθρωπος Mani's zu vergleichen mit dem πρωων ἀνθρωπος der Valentinianer, dem Adam Kadmon und besonders dem Kajomorts des Zendavesta, über den sich dort manches Aehnliche findet. Höchst wahrscheinlich nahm Mani diese parsische Idee in sein System auf.

Elementen, Feuer, Licht, Luft, Wasser, Erde, zum Kampf aus [1]). Auch hier erkennt man den Charakter des Parsismus, die Verehrung einer ursprünglich reinen Natur, die nur durch die Einmischung Ahriman's getrübt worden; auch nach der parsischen Lehre wird in den ursprünglichen Elementen ein aus dem Lichtreich ausgeströmtes Leben anerkannt, sie werden als Mitkämpfer gegen den zerstörenden Einfluß Ahrimans — durch ihre fruchtbringende, belebende Kraft — angerufen.

Aber jener Urmensch unterliegt im Kampfe, er geräth in Gefahr, in dem Reich der Finsterniß zu versinken; da betet er zu dem König des Lichtreiches, und dieser läßt ihm zur Hülfe den lebendigen Geist emaniren [2]). Dieser hebt ihn wieder zum Lichtreich empor; aber schon war es den Mächten der Finsterniß gelungen, einen Theil von der Waffenrüstung des ersten Menschen, einen Theil von seinem Lichtwesen zu verschlingen; das ist die nun mit der Materie vermischte Weltseele [3]). Auch hier zeigt sich die Verwandtschaft mit gnostischen Ideen, auch nach diesen wurde die κατω σοφια durch den ihr zur Hülfe gesandten Soter zwar aus dem Reiche der Hyle gerettet; aber doch war nun einmal ein Same des göttlichen Lebens in

---

1) Nach Mani's Lehre hat alles, was im Lichtreich ist, seine Correspondenz im Reiche der Finsterniß. Der Erde des Lichts steht die finstere Erde, den fünf reinen Elementen stehen die fünf Elemente der Finsterniß entgegen.

2) Das ζων πνευμα kommt auch vor in den gnostischen, vieles dem Manichäismus analoges enthaltenden, Actis Thomae. ed. Thilo p. 17.

3) Die ψυχη ἁπαντων.

die Materie hinabgefallen, der geläutert und entwickelt werden mußte. Es mußte so geschehen; durch die magische Kraft des göttlichen Lebens, des Lichts der Seele sollte das wild tobende Reich der Finsterniß unwillkürlich besänftigt und endlich ohnmächtig gemacht werden [1]). Die Bezähmung jener tobenden blinden Naturkraft ist eben das Ziel der Weltbildung. Mani soll seine Lehre durch dieses Gleichniß anschaulich zu machen gesucht haben: Ein guter Hirt sieht einen Löwen auf seine Heerde sich stürzen, er gräbt eine Grube und wirft einen Bock in dieselbe hinein, gierig läuft der Löwe herzu, um den Bock zu verschlingen; aber er fällt dabei in die Grube, und er kann nicht wieder aus derselben sich hinaufhelfen. Doch dem Hirten gelingt es nun, den Bock hinaufzuziehen und den Löwen in der Grube eingeschlossen zu halten und ihn dadurch für seine Heerde unschädlich zu machen [2]), so wird das Reich der Finsterniß unschädlich gemacht, die von demselben verschlungene Seele zuletzt gerettet und wieder zu dem Verwandten zurückgeführt. — Nachdem nun der lebendige Geist den Menschen wieder zum Lichtreich emporgehoben hatte, begann er die Veranstaltungen zu dem Läuterungsprozesse der mit dem Reiche der Finsterniß vermisch-

---

1) Titus von Bostra Lib. I. c. Manich. c. 12. schildert die manichäische Lehre treffend so: „ὁ ἀγαθος δυναμιν ἀποστελλει τινα, φυλαξουσαν μεν δηθεν τους ὁρους, το δ' ἀληθες δελεαρ ἐσομενην ἐις ἀκουσιον τῃ ὑλῃ σωφρονισμον, ἐδεθη τροπον τινα ὡσπερ θηριον.

2) Disputat. c. Archelao c. 25. Dies Gleichniß trägt ganz das Gepräge der Aechtheit, ist wenigstens im Geiste des Manichäismus.

ten Seele, was die Ursache der ganzen Weltbildung und das Ziel des ganzen Weltlaufs ist [1]). Den Theil der Seele, welcher durch die Vermischung mit der Materie oder dem Wesen der Finsterniß nicht afficirt worden war, hob er über die Erde empor, daß sie in der Sonne und im Monde ihren Sitz haben und von dort aus dahin würken sollte, die durch das Reich der Finsterniß gefangen gehaltene, durch die ganze Natur verbreitete, verwandte Seele vermittelst des Läuterungsprozesses der vegetativen und animalischen Lebensentwickelung zu befreien und wieder an sich zu ziehen.

Der parsischen Weltanschauung gemäß sah Mani denselben Kampf des Ormuzd und des Ahriman, denselben Läuterungsprozeß in der physischen wie in der moralischen Welt. Dem Geist des Christenthums zuwider vermischte er das Physikalische mit dem Religiösen und Ethischen, gründete Glaubens- und Sittenlehre auf spekulative Kosmogenieen und eine Naturphilosophie, welche, mehr aus der inneren Anschauung als aus Erfahrungskenntnissen abgeleitet, oft unverständig werden mußte. Eine solche Vermischung war der Religion, welche dadurch mit vielen ihr durchaus fremdartigen Dingen überfüllt und von ihrem wahren praktischen Wesen entfremdet wurde, und der Wissenschaft, welche die ihr nothwendige Verstandesnüchternheit dabei einbüßen mußte, gleich nachtheilig [2]). Wie Sonne und Mond

1) Aehnlich wie in dem valentinianischen Systeme der Soter würkt, nachdem er zuerst die Sophia emporgehoben hat.

2) Wie wenig der Manichäismus das Interesse der Religion und das Wesen des Christenthums, wie wenig er das Eine,

in dem parsischen Religionssystem bei dem Kampfe zwischen dem Ormuzd und Ahriman in der physischen und geistigen Welt, bei der Leitung des allgemeinen Entwickelungs- und Läuterungsprozesses einen bedeutenden Platz einnehmen, so auch in dem Systeme Mani's. Ohngefähr was das zoroastrische System von dem Mithras als dem Genius (Ized) der Sonne lehrte, das übertrug Mani auf seinen Christus, — die von der Sonne und von dem Monde aus würkende reine Seele. Wie er diese Seele von dem Urmenschen abstammen ließ, so deutete er dahin den biblischen Namen „Menschensohn", (ὑιος ἀνθρωπου,) und wie er die reine, freie, in der Sonne thro-

---

das dem Menschen Noth thut, kannte, zeigen die merkwürdigen Worte, durch welche der Manichäer Felix den Mani, als den von Christo verheißenen Religionsreformator (Paraklet) zu erweisen sucht: „Et quia venit Manichaeus et per suam praedicationem docuit nos initium, medium et finem: docuit nos de fabrica mundi, quare facta est et unde facta est, et qui fecerunt; docuit nos, quare dies et quare nox; docuit nos de cursu solis et lunae: quia hoc in Paulo non audivimus nec in caeterorum apostolorum scripturis, hoc credimus, quia (daß) ipse est Paraclitus." Augustin. acta c. Felice Manichaeo Lib. I. c. 9. Den entgegengesetzten Irrthum einer Verwässerung des Christenthums, welche, das eigenthümliche Wesen desselben verkennend, es nur auf einige allgemeine, aus ihrem eigenthümlichen Zusammenhange im Christenthume herausgerissene, religiöse und sittliche Wahrheiten zurückführt, finden wir bei dem Gegner des Manichäismus im Anfange des vierten Jahrhunderts, dem Alexander von Lykopolis, in Egypten. Ihm ist die Hauptsache des Christenthums die Lehre von Einem ewigen Gott als Schöpfer und eine gute Moral für das Volk. s. den Anfang seiner Schrift gegen die Manichäer.

nende Seele — und die ihr verwandte, durch die ganze Natur verbreitete, durch die Vermischung mit der Materie getrübte, gefangene Seele von einander unterschied, so unterschied er daher auch einen über alle Berührung mit der Materie erhabenen, keinem Leiden unterworfenen und einen in der Materie gleichsam gekreuzigten, leidenden Menschensohn [1]). Wo aus dem finsteren Schooße der Erde der eingestreute Same hervortreibt, zur Pflanze, zur Blüthe und zur Frucht sich entwickelt, sah Mani die siegreiche Entwickelung des von den Banden der Materie sich nach und nach frei machenden Lichtprincips; er sah, wie die lebendige Seele, — welche in den Gliedern der Fürsten der Finsterniß gefangen gehalten wird, — aus derselben erlöset, sich frei erhebe und sich mit der ihr verwandten reinen Luft [2]) vermische, wo die Seelen vollkommen geläutert in die Lichtschiffe (der Sonne und des Mondes) hinaufsteigen, welche ihnen bereitet sind, um sie in ihr Vaterland überzuführen. Was aber noch mannichfache Flecken an sich trage, werde ihnen durch die Gewalt der Hitze nach und nach theilweise entlockt, und vermische sich mit allen Bäumen, Pflanzungen und Saaten.

So viel als Probe seiner mystischen Naturphilosophie, die bald in sonderbaren, selbst zuweilen unzüchtig klingenden Mythen, welche aber der orientalischen Einbildungskraft nichts Auffallendes waren, bald in den Hüllen christlicher

---

1) Der υιος ἀνθρωπου ἐμπαθης und der υιος ἀνθρωπου ἀπαθης.

2) Die reine heilige Luft, auch ganz angemessen dem parsischen Naturkultus, und ein geläufiges Prädikat des Zendavesta.

Ausdrücke vorgetragen wurde. So konnten die Manichäer von einem leidenden Menschensohne, der an jedem Holze hängt, von einem in jeder Seele und in der ganzen Welt gekreuzigten Christus reden, sie konnten die Symbole des leidenden Menschensohnes im Abendmahle nach ihrem Sinne deuten. Eben so gut oder vielmehr mit größerem Rechte — denn diese Vermischung der Religion mit der Naturlehre war mehr heidnisch als christlich — konnten die Manichäer heidnische Mythen als Hülle für ihre Ideen gebrauchen; so war ihnen der von den Titanen zerrissene Knabe Dionysos nach den bacchischen Mysterien nichts anders als die von den Mächten der Finsterniß verschlungene Seele, das von der Materie zerspaltene göttliche Leben [1].

---

1) S. Alex. Lycopol. c. 5. — Hier einige besonders charakteristische manichäische Stellen zum Belege der gegebenen Entwickelung. Aus Mani's Schrift Thesaurus: „Viva anima, quae earundem (adversarum potestatum) membris tenebatur, hac occasione laxata evadit, et suo purissimo aëri miscetur: ubi penitus ablutae animae adscendunt ad lucidas naves, quae sibi ad evectionem atque ad suae patriae transfretationem sunt praeparatae. Id vero quod adhuc adversi generis maculas portat, per aestum atque calores particulatim descendit, atque arboribus caeterisque plantationibus ac satis omnibus miscetur. Euodius de fide c. 14. Aus dem Briefe Mani's an die Jungfrau Menoch: „agnoscendo ex quo genere animarum emanaveris, quod est confusum omnibus corporibus et saporibus et speciebus variis cohaeret." Augustini opus imperfectum contra Iulian. Lib. III. §. 172. Eine Stelle des Manichäers Faustus aus der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts, in welcher der heilige Geist als die durch die Luft auf den Läuterungsprozeß der Natur einwürkende, belebende und befruchtende Kraft Gottes, und die Lehre von

Es drohte nun den Mächten der Finsterniß die Gefahr, daß durch die Einwürkung des Sonnengeistes auf den Läuterungsprozeß der Natur alles in ihren Gliedern gefangen gehaltene Licht und Leben ihnen nach und nach entzogen würde, die von ihnen an sich gerissene Seele, welche nach Entfesselung strebt, welche von dem verwandten Sonnengeist angezogen wird, sich immer mehr frei macht und verflüchtiget, so daß am Ende das Reich der Finsterniß alles geraubten Lichts beraubt, seiner inneren Häßlichkeit und seinem Tode ganz preis gegeben würde. Was war zu thun? Es mußte ein Wesen erzeugt werden, in welchem die sich zu entfesseln strebende Seele der Natur fest gebannt würde, in welchem sich alles zerstreute Licht und Leben der Natur, alles was die Mächte der Finsterniß in ihren Gliedern gefangen hielten und was ihnen durch die Macht der Sonne immer mehr abgelockt wurde, concentrirte: das ist der Mensch, das Bild jenes Urmenschen, daher schon

der Geburt Christi von der Jungfrau (welche die Manichäer als Doketen im eigentlichen Sinne nicht zugeben konnten), als ein Symbol von der Geburt jenes Iesus patibilis aus dem jungfräulichen Schooße der Erde durch die Einwürkung der Kraft des heiligen Geistes dargestellt wird: „Spiritus sancti, qui est majestas tertia, aëris hunc omnem ambitum sedem fatemur ac diversorium, cujus ex viribus ac spiritali profusione terram quoque concipientem gignere patibilem Iesum, qui est vita ac solus hominum, omni suspensus ex ligno. Quapropter et nobis circa universam (alle Erzeugnisse der Natur als Offenbarungen desselben, in der Gefangenschaft der Materie leidenden göttlichen Lebensprincips, desselben Iesus patibilis) et vobis similiter erga panem et calicem par religio est.“ Augustin c. Faust. Lib. XX.

durch seine Gestalt über die Natur zu herrschen bestimmt [1]). Die Sache verhält sich so. Die erhabene Lichtgestalt des Urmenschen (welche wahrscheinlich auch dem in der Sonne thronenden Menschensohn eigen war) [2]) leuchtet von der Sonne in das Reich der Finsterniß oder der materiellen Natur hinab; die Mächte der Finsterniß werden von Sehnsucht nach der Lichtgestalt, aber auch von Bestürzung ergriffen. Ihr Fürst spricht nun zu ihnen: „Was scheint euch jenes große Licht zu seyn, das dort aufgeht? Seht doch, wie es den Pol erschüttert, wie es so viele unsrer Mächte zu Boden schlägt! Daher ist es billig, daß ihr mir vielmehr alles, was ihr von Licht in euren Kräften habt, darreichet: so werde ich von jenem Großen, welcher glorreich erschienen ist, ein Bild machen, durch welches wir werden herrschen können und einst von unserem Aufenthalt in der Finsterniß uns befreien werden." — Also die menschliche Natur das Bild eines höheren Daseyns in dieser finsteren Welt, wodurch das Höhere selbst hier soll angezogen und fest gehalten werden. — Da sie dies vernahmen und lange mit sich zu Rathe gegangen waren, hielten sie es für das Beste, das Verlangen zu erfüllen, denn sie vertrauten nicht, dies Licht lange bei sich behalten zu können [3]), daher hielten sie es für besser, es ihrem Fürsten anzubieten, indem sie nicht verzweifelten, daß sie auf diese Weise die Herrschaft würden erlangen können. Die Mächte

1) Vergl. die verwandte Lehre der Ophiten.

2) Alexand. Lycopolit. c. 4. ἐικονα δε ἐν ἡλιῳ ἑωρασθαι τοιαυτην, ὁιον ἐστι το του ανθρωπου ἐιδος.

3) Das ist die Hauptsache.

der Finsterniß begatten sich nun unter einander und sie erzeugen Kinder, in denen sich ihre gemeinsame Naturen und Kräfte wieder darstellen, in denen sich alles, was sie vom Wesen der Finsterniß und des Lichts in sich haben, reproducirt. Alle diese ihre Kinder verschlingt der Fürst der Finsterniß, er concentrirt dadurch in sich alles in den einzelnen Mächten der Finsterniß zerstreute Lichtwesen, und er erzeugt nun den Menschen, in welchem daher alle Kräfte des Reichs der Finsterniß und des Lichtreichs, welche sich hier mit einander vermischt hatten, zusammenkamen, — der Mensch daher ein Mikrokosmus, ein Abbild der ganzen Welt des Lichtes und der Finsterniß, ein Spiegel aller Mächte des Himmels und der Erde [1]). Was hier er-

---

1) Mani ep. Fundamenti. — Augustin de natura Boni c. 46. Construebantur et contexebantur omnium imagines, coelestium ac terrenarum virtutum; ut pleni videlicet orbis, id quod formabatur, similitudinem obtineret. Wir dürfen hier nicht verhehlen, daß in Hinsicht des Hauptpunktes von der Menschenbildung noch eine etwas andere Construction des manichäischen Systems möglich ist, welche Mosheim mit dem ihm eigenthümlichen Scharfsinn durchgeführt hat, und für die sich allerdings manches Bedeutende sagen läßt. Leider sind in den auf uns gekommenen Bruchstücken Mani's, an welche man sich in der Darstellung seines Systems am sichersten hält, zu große Lücken, um aus seinen eignen Worten die Streitfrage entscheiden zu können. Wir sind der Constructionsweise gefolgt, nach welcher der Mensch später als die übrige Natur, eben um die fliehende Seele in der Natur festzuhalten, geschaffen worden wäre. Für diese Darsteilung scheinen die zuletzt angeführten Worte Mani's zu sprechen. Für dieselbe scheint Disputat. Archelai §. 7 zu seyn, für dieselbe scheinen die Worte des Alexander

zählt ist, wiederholt sich noch immerfort im Laufe der Natur, wenn bei der Geburt eines

---

von Lykopolis von dem aus der Sonne herableuchtenden Menschenbilde zu seyn. Es wäre sodann derselbe Sonnengeist, der nach der ersten Sonderung des Lichtes von der Finsterniß, auf den Läuterungsprozeß der Natur einwürkend, die Mächte der Finsterniß, welche dadurch alles sich verflüchtigenden geistigen Wesens beraubt zu werden fürchteten, in Bestürzung gesetzt hätte, und der nachher in Christo als Erlöser erschien. Dahin scheint die Stelle des Alexander Lykop. zu weisen c. 4. τον δη χρειστον ἐιναι νουν, ὁυ δη και ἀφικομενον ποτε (damals als die Mächte der Finsterniß die ihnen entrissen zu werden drohende Seele durch die Menschenbildung festzuhalten und dadurch das Werk des Sonnengeistes zu vereiteln suchten) πλειστον τι της δυναμεως ταυτης προς τον θεον λελυπηκεναι, και δη και το τελευταιον u. s. w. Auch die Bruchstücke eines Manichäers in der Vorrede zu dem III. Bande des Titus von Bostra ließen sich wohl so erklären.

Man könnte aber auch mit Mosheim die Menschenbildung nach dem Systeme Mani's vor die ganze Weltbildung setzen. Die Mächte der Finsterniß werden bestürzt über die Erscheinung des ζων πνευμα, der ihnen alle an sich gerissene Seelen zu entreißen droht. Daher vereinigen sie sich nun, nach dem Bilde jenes Urmenschen, den sie noch aus der Ferne leuchten sehn, (das wäre denn der ille magnus, qui gloriosus apparuit) — den Menschen zu bilden, um durch ihn die Seele, welche ihnen der lebendige Geist zu entreißen droht, zu bannen und fest zu halten. Erst nun, nachdem durch diese Machination die Absicht des lebendigen Geistes, die gefangene Seele auf einmal zu befreien, vereitelt worden, würde derselbe zur Weltbildung geschritten seyn, um nach und nach zu vollführen, was er auf einmal durchzusetzen verhindert worden. Für diese Constructionsweise scheinen die Worte des Alexander von Lykopolis, der

Menschen die wilden Kräfte der Materie, die Mächte der Finsterniß sich mit einander begattend die menschliche Natur erzeugen, in der sie alles, was sie höheren und niederen Lebens haben, zusammenmischen, in der sie die von ihnen gefangen gehaltene nach Verflüchtigung strebende Seele der Natur, zu fesseln suchen [1]).

Auch nach dem manichäischen Systeme dienen die Mächte der Finsterniß unwillkürlich einem höheren Gesetze und bereiten sich selbst durch ihre Machinationen gegen das Lichtreich Verderben. Die in der menschlichen Natur concentrirte Lichtnatur oder Seele konnte nun desto eher zum Bewußtseyn ihrer selbst und zur Entwickelung ihres eigenthümlichen Wesens gelangen. Wie die allgemeine Weltseele die Materie im Ganzen, — den großen Weltkörper sich zu unterwerfen sucht, so sollte diese von Einem Ursprung

sich freilich selbst in den Gedankenzusammenhang des manichäischen Systems hier nicht recht zu finden wußte, zu reden, wenn er dem manichäischen Systeme den Vorwurf der Inconsequenz macht: c. 23. ἐν ἡλίῳ δε την ἐικονα (του ἀνθρωπου) ἑωρασθαι λεγουσιν, ὁς ἐγενετο κατ᾽ αυτους ἀπο της προς την ὑλην ὑστερον διακρισεως, denn nach diesen Worten (wenn anders Alexander den Mani recht verstanden, oder der Manichäer, dessen Schriften er gelesen, die Lehre seines Meisters recht dargestellt hatte) hätte Mani die Sonderung der von der Materie unafficirten Seele — oder des Sonnengeistes — vor den übrigen erst nach der Menschenbildung vor sich gehen lassen.

1) Die Worte Mani's l. c. Sicuti etiam nunc fieri videmus, corporum formatricem naturam mali inde vires sumentem figurare. Diese Worte scheinen wichtig als ein Wink, der auf das symbolische Verständniß der ganzen Erzählung hinweiset.

mit ihr herstammende Seele diese Körperwelt im Kleinen regieren. „Die erste Seele — sagte Mani [1]) — welche von dem Gott des Lichts ausgeflossen ist, empfing dieses Gebilde des Körpers, um dasselbe durch ihren Zügel zu regieren.“ Die Seele des ersten Menschen, als dem Urquell des Lichtreichs noch näher stehend [2]), war daher mit vorzüglichen Kräften begabt. Doch bestand die Natur des ersten Menschen nach ihrer zwiefachen Abstammung aus zweien entgegengesetzten Theilen, einer noch in der Fülle ihrer Kraft vorhandenen dem Lichtreiche verwandten Seele und einem dem Reiche der Finsterniß verwandten Körper, mit einem aus demselben Reiche herstammenden blinden materiellen Begehrungsvermögen [3]).

Den Mächten der Finsterniß mußte nun aber Alles darauf ankommen, daß es ihnen gelinge, die überlegene Lichtnatur des Menschen zu unterdrücken und im Zustande der Bewußtlosigkeit zu erhalten. Sie luden den Menschen ein, von allen Bäumen des Paradieses zu essen, das heißt alle irdische Lust zu genießen, nur wollten sie ihn davon zurückhalten, von dem Baume des Erkenntnisses des Guten und Bösen zu essen, das heißt zum Bewußtseyn des Gegensatzes zwischen Licht und Finsterniß, zwischen dem Göttlichen und Ungöttlichen in seiner eigenen Natur und in der ganzen Welt zu gelangen [4]). Aber ein Engel des Lichts

1) In dem angeführten Briefe l. c. 186.

2) Quasi de primae facta flore substantiae, sagt Mani l. c.

3) Der ψυχη ἀλογος.

4) S. Disputat. Archelai. c. 10.

Lichts, oder vielleicht der Sonnengeist selbst, veranlaßte den Menschen das Gebot zu übertreten, das heißt er führte ihn zu jenem Bewußtseyn, das die Mächte der Finsterniß ihm vorenthalten wollten, und sicherte ihm dadurch den Sieg über dieselben zu. Das ist die Wahrheit, welche jener Erzählung der Genesis zum Grunde liegt, nur muß man die Namen der handelnden Personen ändern, an die Stelle Gottes muß man den Fürsten der Finsterniß, an die Stelle der Schlange den Sonnengeist setzen [1]). Da nun wieder das Lichtreich über die Mächte der Finsterniß gesiegt hatte, so wandten die letzteren ein anderes Mittel an, um die zum Bewußtseyn ihrer selbst gelangte Lichtnatur gefangen zu nehmen und sie von der Verbindung mit ihrem Urquell loszureißen. Sie verleiteten den ersten Menschen durch die ihm zugesellte Eva sich dem fleischlichen Triebe hinzugeben, dadurch seiner Lichtnatur untreu zu werden und sich zum Knechte einer fremden Gewalt zu

---

1) So würde Mani's Lehre gelautet haben, wenn die Darstellung eines Manichäers bei Titus von Bostra (am Ende der Vorrede zum dritten Buche) die ursprüngliche wäre — und man kann sagen: sie paßt recht gut zu dem manichäischen Systeme und schließt sich gut an die Nachrichten von demselben in der Disputation des Archelaus an. Auffallen könnte es, daß der in der parsischen Religion erzogene Mani die Schlange, das Symbol Ahrimans bei den Parsen, zum Symbol des guten Geistes machte; aber nach der in dem Texte gegebenen Ansicht macht dies keine Schwierigkeit. Wie er in den jüdischen Religionsurkunden so viele Verfälschung durch den Fürsten der Finsterniß sah, sah er auch darin den verfälschenden Einfluß desselben, daß er listig die Stellen bei dieser Erzählung vertauscht hatte.

machen [1]). Davon war nun die Folge, daß die Seele, welche in ihrer ursprünglichen Kraft in das Lichtreich sich erheben sollte, durch die Fortpflanzung sich zertheilte und von Neuem in materielle Körper gebannt wurde, daß die Mächte der Finsterniß das, was sie bei der Erzeugung des ersten Menschen gethan hatten, immerfort wiederholen konnten.

Jeder Mensch hat jetzt noch dieselbe Bestimmung, wie der erste, durch die Kraft des Geistes über die Materie zu herrschen. Jeder besteht aus denselben zweien Theilen, aus welchen die Natur des ersten Menschen bestand, es kommt daher Alles darauf an, daß der Mensch, seines Ursprungs eingedenk, diese beiden Theile gehörig von einander zu unterscheiden wisse. Wer die Sinnlichkeit mit ihren Trieben von Gott erhalten zu haben meint, wer nicht von dem ersten Ursprung der menschlichen Natur her weiß, daß jene aus dem Reiche der Finsterniß abstammt, wird sich leicht verführen lassen, der Sinnlichkeit zu dienen, und wird dadurch seiner Lichtnatur und dem Lichtreiche untreu werden. Daher sagte Mani in seinem Grundlegungsbriefe: „Wenn es dem Menschen gegeben worden wäre, offenbar zu erkennen, wie es sich mit dem Ursprunge Adams und Eva's

1) Weil wir keine nähere Nachricht über die Zeitfolge dieser Begebenheiten in dem manichäischen Systeme haben, können wir das Verhältniß derselben zu einander auch anders stellen. Es kann seyn, daß Adam zuerst zur Sünde sich verleiten ließ, nachher aber, durch den Einfluß des Sonnengeistes zum Bewußtseyn des Gegensatzes zwischen Fleisch und Geist, Finsterniß und Licht gebracht, ein heiligeres Leben anfing. S. Augustin de moribus Manichaeor. Lib. II. c. 19.

verhält, so würden sie der Vergänglichkeit und dem Tode nicht unterworfen seyn." Und daher schreibt derselbe an die Jungfrau Menoch [1]): „Unser Gott selbst erleuchte deine Seele und offenbare dir seine Gerechtigkeit, daß du die Frucht eines göttlichen Stammes bist [2]). Auch du bist licht geworden, indem du erkanntest, was du früher warst, aus welchem Geschlechte der Seelen du ausgeflossen bist, welches mit allen Körpern vermischt mit mannichfaltigen Gestalten zusammenhängt, denn so wie die Seelen von Seelen erzeugt werden, so wird das Gebilde des Körpers von der Natur des Körpers zusammengesetzt. Was also vom Fleisch geboren wird, ist Fleisch, und was vom Geiste geboren wird, ist Geist. Wisse aber, daß der Geist die Seele ist, Seele von Seele, Fleisch von Fleisch [3]). Er berief sich auf den also damals auch in der parsischen Kirche schon herrschenden Gebrauch der Kindertaufe, als Beweis, daß die Christen selbst durch ihre Art zu handeln eine solche ursprüngliche Befleckung der menschlichen Natur voraussetzten. „Ich frage sie — spricht er in dem angeführten Briefe [4]), ist alles Böse ein aktuelles? warum empfängt Einer denn die Reinigung durch das Wasser, ehe er etwas Böses thut, da er für sich selbst nichts Böses begangen hat? Wenn er aber nichts began-

1) Augustin. op. imperfect. c. Iulian. Lib. III. §. 172.

2) Die Offenbarung besteht eben darin, daß der Mensch zum Bewußtseyn seiner Lichtnatur gebracht wird.

3) Zwischen dem Geiste Gottes und dem Geiste des Menschen, zwischen Geist und Seele konnte Mani nach seinem Lichtemanationssystem keinen Unterschied setzen.

4) Augustin opus c. Iulian. imperfect. Lib. III. §. 187.

gen hat und doch gereinigt werden muß, so weisen sie dadurch von selbst auf die Abkunft von einem schlechten Stamme hin; sie selbst, die ihr Wahnsinn nicht verstehen läßt, was sie sagen oder was sie setzen."

Die Lichtnatur in der Menschheit, — welche durch die Entfernung von dem Urquell des in der Person Adams concentrirten Lichtwesens, aus dem alle Seelen emanirt waren, durch die fortwährende Vermischung mit der Materie immer mehr war getrübt worden, — sie blieb nun nicht mehr im Besitz der ursprünglichen Kraft, welche sie hatte, als sie eben frisch dem Urquell des Lichtreichs entströmt war. Das Gesetz aber setzt die ursprüngliche Kraft der freien Lichtnatur, um ausgeübt werden zu können, voraus. Das Gesetz ist ein heiliges — sagte Mani — aber ein heiliges für die heilige Seele, das Gebot ist ein gerechtes und gutes, aber für die gerechte und gute Seele [1]). Derselbe sagt an einer andern Stelle [2]): „Thun wir das Gute, so ist es nicht das Werk des Fleisches, denn offenbar sind die Werke des Fleisches, Galat. 5, 19.; oder thun wir das Böse, so ist es nicht das Werk der Seele, denn die Frucht des Geistes ist Friede, Freude. Und der Apostel ruft in dem Briefe an die Römer: „Das Gute, das ich will, das thue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das thue ich." Da vernehmt ihr die Stimme der widerstreitenden Seele, welche gegen die Lust ihre Freiheit vertheidigt, denn sie empfand Schmerz darüber, daß die Sünde, das heißt der Satan, alle Lust in ihr würkte. Das Ansehen des Gesetzes

1) L. c. c. Iulian. III. 186.

2) L c. 177.

deckt das Böse derselben auf, da es alle Ausübung derselben tadelt, welche das Fleisch bewundert und preiset; denn alle Bitterkeit in der Entsagung der Lust ist süß für die Seele, dadurch wird sie genährt und gelangt zur Kraft. Endlich die Seele dessen, der sich von allem Genusse der Lust zurückzieht, ist wach, wird reif und wächs't; durch den Genuß der Lust aber pflegt die Seele abzunehmen [1]). Um nun die verwandte Seele von der Macht der Finsterniß endlich zu befreien, sie neu zu beleben, ihr den vollständigen Sieg über dieselbe zu verschaffen und sie zu sich heraufzuziehen, mußte derselbe Sonnengeist, der bisher den ganzen Läuterungsprozeß der Natur und der geistigen Welt, (welche beide nach den dargestellten Principien Mani's nur Eins ausmachten,) geleitet hatte, in der Menschheit sich offenbaren [2]).

Aber zwischen Licht und Finsterniß ist keine Gemeinschaft möglich. „Das Licht scheint in der Finsterniß — sagte Mani, die Worte des Johannes nach seinem Sinne deutend — aber die Finsterniß kann es nicht begreifen." Der Sohn des Urlichts, der Sonnengeist, konnte sich mit keinem materiellen Körper verbinden, er hüllte sich nur,

---

1) L. c. 177.

2) Ueber die Sonnenincarnationen in den alten orientalischen Religionen s. Creuzers Symbolik neue Auflage, Bd. II. 53. 207. Es war nach dem manichäischen Systeme ganz consequent, wenn die Manichäer bei Alexander von Lykopol. c. 24. sagten, Christus als der νους sey τα ὀντα παντα. So auch in den Actis Thomae p. 10. κυριε, ὁ ἐν πασιν ὢν και διερχομενος δια παντων και ἐγκειμενος πασι τοις ἐργοις σου και δια της παντων ἐνεργειας φανερουμενος.

um von dem sinnlichen Menschen wahrgenommen werden zu können, in eine sinnliche Scheinform." Indem das höchste Licht — schreibt Mani [1]) — sich dem Wesen der Seinigen gleich stellte, legte es sich unter den materiellen Körpern einen Körper bei, obgleich es selbst Alles, nur Eine Natur, ist." Er berief sich zum Belege seines Doketismus nach einer willkürlichen Exegese darauf, daß Christus einst, Joh. 8, 59., als die Juden ihn steinigen wollten, mitten durch die Menge hindurchgegangen sey, ohne daß sie ihn ergreifen konnten, daß Christus bei der Verklärung in seiner wahren Lichtgestalt den Jüngern erschienen sey [2]). Den Namen Christus, Messias legte er sich nur mißbräuchlich bei, an die Vorstellungen der Juden sich anschließend [3]). Der Fürst der Finsterniß suchte die Kreuzigung Jesu zu bewürken, da er ihn nicht als den über alles Leiden erhabenen kannte; auch diese Kreuzigung war natürlich nur ein Schein. Diese Scheinhandlung stellte die Kreuzigung der in die Materie versenkten Seele dar, welche der Sonnengeist zu sich erheben wollte. Wie die Kreuzigung jener durch die ganze Materie verbreiteten Seele nur dazu diente, die Vernichtung des Reiches der Finsterniß herbeizuführen, so auch jetzt um so mehr die scheinbare Kreuzigung der höchsten Seele. Daher sagte Mani: „Der Widersacher, welcher hoffte, den Heiland, den Vater der Gerechten, gekreuzigt zu haben, ist selbst gekreuzigt wor-

---

1) In dem Briefe an einen Adas oder Addas. Fabricii Biblioth. graec. ed. nov. v. VII. p. 316.

2) S. die Bruchstücke aus Mani's Briefen l. c.

3) ἡ του χριστου προσηγορια ὀνομα ἐστι καταχρηστικον l. c.

den; etwas anders ist hier, was geschah, etwas anders, was zu geschehen schien [1])." Die manichäische Ansicht, welche die Lehre von Christus dem Gekreuzigten zu einem bloßen Symbol machte, zeigt sich anschaulich in einer apokryphischen Schrift von den Reisen der Apostel [2]). Dem während des Leidens Christi betrübten Johannes erscheint dieser und spricht zu ihm, alles dies geschehe nur für die niedere Menge [3]) in Jerusalem. Die menschliche Person Christi verschwindet nun, und es erscheint statt derselben ein Kreuz aus lauter Licht, umgeben von mannichfachen andern Gestalten, welche doch nur Eine Gestalt und Ein Bild darstellten (ein Symbol der mannichfachen Erscheinungsform der Einen Seele). Ueber dem Kreuz ertönt eine göttliche, anmuthsvolle Stimme, welche zu ihm spricht: „Das Kreuz des Lichtes wird um euretwillen bald der Logos, bald Christus, bald die Thür, bald der Weg, bald das Brot, bald die Sonne, bald die Auferstehung, bald Jesus, bald der Vater, bald der Geist, bald das Leben, bald die Wahrheit, bald Glaube, bald Gnade genannt."

---

1) Aus der epistola fundamenti Euod. de fide c. 28. την δυναμιν την θειαν ἐνηρμοσθαι, ἐνεσταυρωσθαι τῃ ὑλῃ. Alex. Lycopolit. c. 4. Christus in omni mundo et omni anima crucifixus. Secundin ep. ad Augustin. Die Worte des Manichäers Faustus: Augustin c. Faustum Lib. 32. Crucis ejus mystica fixio, qua nostrae animae passionis monstrantur vulnera.

2) περιοδοι ἀποστολων. Concil. Nic. II. actio V. ed. Mansi. T. 13. p. 167.

3) τῳ κατω οχλῳ.

Da **Mani** an die Vertheidiger des absoluten Dualismus unter den Parsen sich anschloß, so setzte er nicht als das Ziel des ganzen Weltlaufs eine Versöhnung des guten und bösen Princips, was zu seiner ganzen Theorie nicht passen konnte, sondern eine gänzliche Scheidung des Lichts und der Finsterniß und eine gänzliche Ohnmacht der letzteren. Nachdem die Materie alles ihr fremden Lichts und Lebens beraubt worden, sollte sie zu einer todten Masse verbrannt werden [1]). Alle Seelen konnten vermöge ihrer Lichtnatur der Erlösung theilhaft werden; wenn sie aber sich freiwillig dem Dienste des Bösen oder der Finsterniß hingeben, werden sie zur Strafe nach der allgemeinen Scheidung beider Reiche an die todte Masse der Materie gebannt und zur Wache über dieselbe gesetzt werden. **Mani** drückte sich in seiner epistola fundamenti darüber so aus: „Diejenigen Seelen, welche durch die Liebe zur Welt von ihrer ursprünglichen Lichtnatur sich haben abführen lassen, und welche Feindinnen des heiligen Lichts geworden, — sich offenbar zum Verderben der heiligen Elemente bewaffnet haben, welche dem feurigen Geiste dienten und durch feindselige Verfolgung die heilige Kirche [2]), und die in derselben befindlichen Auserwählten [3]), — die Beobachter der himmlischen Gebote bedrückt haben, sie werden von der Seligkeit und Herrlichkeit der heiligen Erde fern gehalten. Und weil

---

1) Tit. Bostr. I. c. 30. Alex. Lycopolit. c. 5.

2) d. h. die manichäische Sekte.

3) Eine Verfolgung gegen die **Braminen** der Manichäer, die Electi, ein besonderes Verbrechen, — ganz nach orientalischen Priesterideen.

sie von dem Bösen sich haben überwinden lassen, werden sie bei diesem Geschlechte des Bösen verbleiben, so daß jene Erde des Friedens und jene Regionen der Unsterblichkeit ihnen verschlossen sind. Das wird ihnen deshalb geschehen, weil sie sich den bösen Werken so hingegeben haben, daß sie von dem Leben und der Freiheit des heiligen Lichtes entfremdet worden sind. Sie werden also in jene Reiche des Friedens nicht aufgenommen werden können, sondern an jene schreckliche Masse (der sich selbst überlassenen Materie oder Finsterniß), für welche auch eine Wache nothwendig ist, gefesselt werden. Diese Seelen werden also an denjenigen Dingen, welche sie geliebt haben, kleben bleiben, denn sie haben sich nicht, als es Zeit war, davon gesondert [1]).

Was die Ansicht der Manichäer von den Erkenntnißquellen der Religion betrifft, so waren ihnen die Offenbarungen des Paraklet oder Mani's die höchste, die einzige untrügliche, Erkenntnißquelle, nach welcher Alles andre beurtheilt werden sollte. Sie gingen von dem Grundsatze aus, Mani's Lehren enthalten die absoluten, der Vernunft einleuchtenden Wahrheiten; was mit denselben nicht übereinstimmt, ist vernunftwidrig und falsch, wo es sich auch immer finden mag. Nun nahmen sie zwar die Schriften des neuen Testaments zum Theil an, aber sie erlaubten sich, indem sie dieselben nach jenem höchsten Prinzip beurtheilten, eine höchst willkürliche Kritik in Hinsicht des dogmatischen und ethischen Gebrauchs [2]). Theils behaupteten

1) De fide c. 4.

2) Schon Titus von Bostra sagt dies von ihnen im Anfang des dritten Buches.

sie, die ursprünglichen Religionsurkunden seyen durch mannichfache Einstreuungen des Fürsten der Finsterniß (das Unkraut zwischen der guten Frucht) verfälscht worden [1]), theils Jesus und die Apostel hätten sich an die vorhandenen jüdischen Meinungen accomodirt, um die Menschen stufenweise für die reine Wahrheit empfänglich zu machen, theils die Apostel selbst seyen, da sie zuerst als Lehrer auftraten, noch in manche jüdische Irrthümer befangen gewesen. Daraus folgerten sie, erst durch den Unterricht des Paraklet könne man das Wahre vom Falschen in dem neuen Testament sondern lernen. Der Manichäer Faustus trägt die Grundsätze des Manichäismus in dieser Hinsicht so vor [2]): „Wir nehmen von dem neuen Testament nur dasjenige an, was zur Ehre des Sohnes der Herrlichkeit entweder von ihm selbst oder von seinen Aposteln, nur dann aber, wenn sie schon Vollkommene und Gläubige waren, gesprochen worden. Wir wollen nichts wissen von dem Uebrigen, was von den Aposteln entweder, da sie in der Wahrheit noch unerfahren waren, in Einfalt und Unwissenheit gesprochen, oder was in böser Absicht von den Feinden entgegengeworfen, oder unvorsichtig von den Schriftstellern [3]) behauptet und den Nachkommen überliefert worden. Ich meine aber dies, daß Er sollte schmachvoll von einem Weibe geboren, wie ein Jude beschnitten

1) S. oben die ähnlichen Principien der Clementinen in Rücksicht des alten Testaments.

2) Apud Augustin. Lib. 32.

3) Nämlich den Verfassern der Evangelien, welche keine Apostel waren.

worden seyn, wie ein Heide geopfert haben, auf niedrige Weise getauft, von dem Teufel durch die Wüste herumgeführt und auf das Elendeste versucht worden seyn." Dieselben Manichäer, welche ihre Vernunft unter allen Aussprüchen Mani's als göttlichen Offenbarungen gefangen nehmen, eiferten für die Rechte der Vernunft und wollten als die allein Vernünftigen angesehen seyn, indem ja sie allein das Vernunftgemäße und das Vernunftwidrige in dem neuen Testament sonderten. Der Manichäer Faustus spricht zu demjenigen, der an Alles im neuen Testament enthaltene, ohne Kritik, glaube: „Du, der du blindlings Alles glaubst, der du die Vernunft, die Gabe der Natur, aus der Menschheit verdammst, der du dir ein Gewissen daraus machst, über Wahres und Falsches zu urtheilen, und der du dich nicht weniger davor fürchtest, das Gute vom Gegentheil zu sondern, als die Kinder sich vor den Gespenstern fürchten!" [1])

Die Manichäer hatten eine ganz eigenthümliche Verfassung ihrer Religionsgesellschaft, in der sich der Charakter orientalischer Mystik zu erkennen giebt. Mani unterschied sich, wie aus dem Gesagten hervorgeht, durchaus von den meisten der gnostischen Sektenstifter; diese wollten in der bestehenden christlichen Kirche nichts verändern, sondern nur eine Geheimlehre der πνευματικοι neben dem Kirchenglauben der ψυχικοι einführen. Mani hingegen wollte als ein von Gott gesandter, mit göttlicher Autorität begabter Reformator der ganzen Kirche angesehen

1) Augustin. c. Faust. Lib. XVIII. auch Lib. XI.

seyn, er wollte der ganzen Kirche, welche nach seiner Meinung durch die Vermischung des Juden- und Christenthums ganz entartet war [1]), eine neue Gestalt geben; es sollte nur Eine wahre christliche Kirche geben, welche nach Mani's Lehren und Grundsätzen gebildet worden wäre. In dieser nun sollten zwei Grade bestehen nach der in den orientalischen Religionssystemen gegründeten Unterscheidung zwischen einer exoterischen und einer esoterischen Lehre. Die große Masse der Exoteriker sollten die Auditores bilden; ihnen wurden zwar Schriften Mani's vorgelesen, die Lehren desselben in ihrer symbolisch-mythischen Einkleidung ihnen vorgetragen, aber über den inneren Sinn derselben erhielten sie keinen Aufschluß [2]). Es läßt sich denken, wie sehr die Erwartung der Auditores gespannt werden mußte, wenn sie diese räthselhaft und mysteriös klingenden Dinge vortragen hörten, und, wie leicht geschieht, in dem Räthselhaften, Unverständlichen hohe Weisheit zu finden hofften! Die Esoteriker waren die Electi oder Perfecti [3]), die Priesterkaste, — die Braminen der Manichäer [4]). Sie sollten im Coelibat ein streng asketisches, ganz contemplatives Leben führen, aller starker Getränke und aller aus dem

---

1) Daher er die übrigen Christen nicht Christen, sondern Galiläer nannte. Fabric. Bibl. Graec. v. VII. p. 316.

2) Es geht daraus allerdings hervor, daß Mani's Schriften einen gewissen inneren, nur von den Electis verstandenen Sinn enthalten mußten.

3) τελειοι nach Theodoret, eine Benennung, die unter den gnostisch-manichäischen Sekten des Mittelalters wieder erscheint.

4) Faustus nennt sie bei Augustin das sacerdotale genus.

Thierreiche kommenden Speisen sich enthalten, eine heilige Unschuld, welche nichts Lebendiges verletzt, eine religiöse Ehrfurcht vor dem, durch die ganze Natur verbreitenden göttlichen Leben sollte sie auszeichnen; sie sollten daher nicht allein kein Thier tödten oder verwunden, sondern auch kein Kraut ausreißen, kein Obst, keine Blumen pflücken. Mit allem dem, dessen sie zu ihrem Lebensunterhalte bedurften, sollten sie von den Auditores versorgt und wie Wesen höherer Art von diesen verehrt werden. Aus dieser Priesterkaste wurden nun die Vorsteher der ganzen Religionsgesellschaft gewählt. Da Mani als der von Christo verheißene Paraklet angesehen seyn wollte, so hatte er auch nach dem Muster Christi zwölf Apostel gewählt. Und immer blieb diese Einrichtung, daß zwölf Solche, unter dem Namen der Magistri, die ganze Sekte leiteten. An der Spitze dieser Zwölf stand ein Dreizehnter, welcher als das Haupt der ganzen Sekte den Mani darstellte. Unter diesen standen zwei und siebzig Bischöfe, welche den siebzig oder zwei und siebzig Jüngern [1]) Jesu entsprechen sollten, und unter diesen Presbyteren und Diakonen, endlich herumreisende Glaubensboten [2]).

Darüber, wie es die Manichäer mit der Feier der Sakramente hielten, ist manches Dunkel verbreitet. Dies rührt daher, weil natürlich von dem, was in den sehr geheim gehaltenen Versammlungen der Electi geschah, keine zuverlässige Nachricht bekannt wurde, und da die Auditores den Katechumenen, die Electi den Fideles der herr-

1) Nach der bekannten Variante.

2) Augustin de haeres c. 46.

schenden Kirche entsprechen sollten, so läßt es sich schon von selbst denken, daß die Sakramente nur unter den Electis gefeiert werden konnten. Mit Unrecht glaubte man sich, wie schon Mosheim gezeigt hat, — durch die oben angeführte Folgerung Mani's aus dem vorhandenen Gebrauche der Kindertaufe — zu der Annahme berechtigt, daß unter den Manichäern eine Kindertaufe herrschend gewesen sey; an jener Stelle will Mani ja seine Gegner aus ihrem eignen Verfahren in Hinsicht der Grundsätze, welche dasselbe nothwendig voraussetzte, widerlegen, ohne deshalb jenes Verfahren gut zu heißen. Uebrigens konnte der Gebrauch der Taufe, den Manichäern nach ihrer Theorie von den reinen, heiligen Elementen, wohl als eine passende Ceremonie zur Einweihung in das Innere der Sekte oder zur Aufnahme in die Zahl der Electi erscheinen. Doch ließe es sich auch denken, daß sie diesem Symbol, als einem jüdischen, von Johannes dem Täufer herrührenden, nicht günstig gewesen wären, vielleicht fand von Anfang an keine andere Art der Einweihung bei ihnen statt als diejenige, welche wir nachher bei den Sprößlingen der Manichäer im Mittelalter finden; vielleicht war der Gebrauch der Taufe nur in einzelnen Theilen der Sekte aus einer Anschließung an den herrschenden Kirchengebrauch hervorgegangen [1]).

1) Aus den Worten des Manichäers Felix Lib. I. c. 19. ut quid baptizati sumus? kann man nicht beweisen, daß die Manichäer die Taufe als nothwendige Einweihungsceremonie betrachtet hätten, denn auch hier argumentirt der Manichäer mehr ad hominem, und er könnte ja wohl vor seinem Uebertritt zum Manichäismus die Taufe empfangen haben. Aus den Stellen in dem commonitorium, quomodo sit agendum cum Manichaeis (welches man findet

Die Feier des Abendmahls ließ sich nach der mystischen Naturphilosophie der Manichäer [1]) recht gut deuten. Augustin hatte als Einer der Auditores unter den Manichäern gehört, daß die Electi das Abendmahl feier-

---

in dem Anhang zu dem 8. Bd. der Benediktinerausgabe des Augustinus), wo diejenigen Manichäer unterschieden werden, welche bei ihrem Uebertritt zur katholischen Kirche unter die Katechumenen, und diejenigen, welche als schon Getaufte unter die Poenitentes aufgenommen wurden, kann man auch keineswegs mit Sicherheit folgern, daß unter den Manichäern die Taufe üblich gewesen, und noch weniger kann man daraus, weil unter den übertretenden Electis selbst ein solcher Unterschied zwischen Getauften und Ungetauften gemacht wird, folgern, daß die Taufe nur von einem gewissen Theile der Electi freiwillig angenommen worden sey, — denn auch hier könnte ja von Solchen die Rede seyn, welche schon vor ihrem Uebertritte zur manichäischen Sekte in der katholischen Kirche die Taufe empfangen hatten. Aus der Stelle des Augustinus de moribus ecclesiae catholicae c. 35, wo er die Manichäer den katholischen Christen den Vorwurf machen läßt, daß fideles ac jam baptizati in der Ehe und in Familienverhältnissen lebten, irdische Güter besäßen und verwalteten, folgt auch keineswegs, daß es unter den Electis eine Klasse von freiwillig Getauften gegeben hätte, welche allein durch ein unverletzliches Gelübde zu einem streng asketischen Leben verpflichtet gewesen wären, denn die fideles und baptizati — beide Ausdrücke ganz gleich bedeutend — entsprechen hier überhaupt den Electis der Manichäer. Mosheims Unterscheidung zwischen Getauften und Ungetauften Electis erscheint daher, wie sie an und für sich nicht sehr natürlich ist, dabei als ganz willkürlich.

1) Nach der Idee, daß die Früchte der Natur den in der Natur gekreuzigten Menschensohn darstellten. s. oben.

ten; aber von der Art wie, wußte er nichts [1]). Es ist nur gewiß, daß die Electi keinen Wein trinken konnten; ob sie statt dessen, wie die Enkratiten, die sogenannten ὑδροπαραςαται, Wasser gebrauchten, oder wie sie es sonst machten, darüber läßt sich weiter nichts sagen. Das Erkennungszeichen der Manichäer war, daß sie einander die rechte Hand gaben, wenn sie einander begegneten, als Symbol ihrer gemeinschaftlichen Befreiung aus dem Reiche der Finsterniß durch die befreiende Rechte des erlösenden Sonnengeistes, indem sich an ihnen wiederholte, was einst mit ihrem himmlischen Vater, — dem Urmenschen geschahe, als dieser in dem Reiche der Finsterniß zu versinken drohte und er durch die Rechte des lebendigen Geistes wieder emporgehoben worden [2]).

Was die Feste der Manichäer betrifft, so feierten sie wöchentlich den Sonntag, nicht wegen der Beziehung auf die Auferstehung Christi, was zu ihrem Doketismus nicht paßte, sondern als den der Sonne, die ja ihr Christus war, geweihten Tag [3]). Sie fasteten an diesem Tage, dem herrschenden Kirchengebrauche zuwider. Die Christusfeste der Kirche paßten natürlich nicht zu dem manichäischen Doketismus. Es läßt sich erklären, daß wenn sie sich auch, nach Augustins Bericht, in der Feier des Osterfestes zuweilen an die herrschende Kirche anschlossen, dies Fest doch bei ihnen auf eine sehr laue Weise begangen

---

1) Augustin contra Fortunatum Lib. I. im Anhang.

2) Disputat. Archelai. c. 7.

3) Außer vielen anderen Stellen Augustin. c. Faustum Lib. XVIII. c. 5. „Vos in die, quem dicunt solis, solem colitis."

gangen wurde, da sie von den Empfindungen, welche den übrigen Christen das Fest so heilig machten, gar nicht berührt werden konnten. Desto feierlicher begingen sie das Fest des Märtyrertodes ihres Meisters Mani, welches in den Monat März fiel. Es wurde βημα (suggestus, cathedra) das Fest des Lehrstuhls, das Fest zum Andenken an den von Gott erleuchteten Lehrer genannt. Es stand dann in dem Versammlungssaale ein prächtig geschmückter, mit kostbaren Tüchern umhüllter Lehrstuhl, zu dem fünf Stufen hinaufführten, wahrscheinlich ein Symbol der fünf reinen Elemente. Diesem bezeugten alle Manichäer, indem sie sich nach orientalischer Weise zur Erde niederwarfen, ihre Verehrung [1]).

Was den sittlichen Charakter der manichäischen Sekte betrifft, so haben wir, da in dieser Hinsicht die verschiedenen Zeiten in der Geschichte einer Sekte genau zu unterscheiden sind, von den ersten Anhängern derselben zu wenig Nachricht, um darüber etwas Bestimmtes sagen zu können. Nur das ergiebt sich, daß Mani eine strenge Sittenlehre beabsichtigte; aber freilich konnte die zuweilen unzüchtige mystische Sprache bei ungebildeten Menschen die Einmischung einer der Sittenreinheit gefährlichen sinnlichen Schwärmerei veranlassen.

Schon als die Manichäer sich zuerst im römischen Reiche verbreiteten, brach eine heftige Verfolgung gegen sie aus. Als eine aus dem — mit den Römern in Krieg stehenden — persischen Reiche herstammende, der parsischen

1) Augustin contra ep. fundamenti c. 8. c. Faustum Lib. XVIII. c. 5.

Religion verwandte Sekte wurden sie den römischen Staatsbehörden besonders verhaßt. Der Kaiser Diokletian gab im Jahr 296 gegen diese Sekte das (schon in der ersten Abtheilung S. 223. angeführte) Gesetz, durch welches die Häupter derselben zum Scheiterhaufen, die übrigen Mitglieder, wenn sie von gewöhnlichem Stande waren, zur Enthauptung und Gütereinziehung verurtheilt wurden [1]).

---

1) Das Edikt enthält in der Denkart und Sprache, in welcher dasselbe abgefaßt ist, alle innern Merkmale der Aechtheit. Es läßt sich schwer denken, von Wem und in welcher Absicht ein solches in dieser Form hätte erdichtet werden können. Ein Christ, der etwa ein solches Edikt hätte unterschieben wollen, um die Kaiser zur Verfolgung der manichäischen Sekte anzutreiben, würde nicht gerade den Diokletian gewählt und noch weniger eine solche Sprache ihm beigelegt haben. Wenn auch die späteren Christen in ihrer Ansicht von einer durch die Väter überlieferten herrschenden Religion mit der Denkart der älteren Heiden manches Analoge hatten, so würde sich doch ein Christ nimmer ganz auf diese Weise ausgedrückt haben.

Warum sollte die manichäische Sekte nicht damals schon nach dem prokonsularischen Afrika sich haben verbreiten können, da dort die Gnostiker vorgearbeitet hatten, da es doch gewiß ist, daß die Manichäer in diesen Gegenden sich frühzeitig verbreiteten, und da die chronologischen Bestimmungen in der ersten Geschichte dieser Sekte so ungewiß sind? Wenn es in dem Gesetze heißt: „si qui sane etiam honorati aut cujuslibet dignitatis vel majoris personae ad hanc sectam se transtulerunt", so geht daraus noch nicht nothwendig hervor, daß der Kaiser von der Verbreitung dieser Sekte unter den ersten Ständen sichere Nachricht hatte, und sodann wäre es ja gar nicht auffallend, daß bei den damals unter den Vornehmen, (die ja auch sonst gern etwas Vornehmes in der Religion haben wollten,) verbreiteten Hang zur Theurgie und dem Su-

chen nach höheren Aufschlüssen über die Geisterwelt, eine mysteriöse, viel versprechende Religionslehre dieser Art besonders Eingang finden konnte. Das argumentum e silentio ist auch sonst in der historischen Kritik, wenn es nicht durch besondere Beziehung mehr Gewicht erhält, sehr unsicher, und daß die älteren Kirchenlehrer nicht gerade ein Gesetz Diokletians gegen die Manichäer anführten, läßt sich recht gut erklären. Doch wird dies Gesetz schon von dem Hilarius, welcher einen Commentar über die paulinischen Briefe geschrieben hat, angeführt. In ep. II. Timoth. III, 7.

Zusatz zu S. 570. Anmerkung 3.

Daß schon zur Zeit des Clemens die Taufe der Haeretiker in der alexandrinischen Kirche nicht als gültig anerkannt wurde, scheint aus der Stelle Strom. Lib. I. fol. 317. D. hervorzugehen, wo er Proverb. 9, 18 (nach der alexandrinischen Version) allegorisch erklärend sagt: „το βαπτισμα το αιρετικον ουκ οικειον και γνησιον υδωρ λογιζομενη.“

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin.

Berichtigungen zum ersten Bande.

Seite 2. Zeile 6. von oben statt eine, lies: reine.

= 2. = 9. von unten nach ausübt, zu lesen: entgegensteht.

= 29. = 2. v. u. sind die Anführungszeichen unnöthig.

= 34. = 12. v. o. st. 467, l. 456. 457.

= 52. = 6. v. o. vor: bevorstehende soll stehen: die.

= 54. = 8. v. o. st. gleichfalls wie, l. gleich wie.

= 66. Note ist σοφισται und λιαν getrennt zu lesen.

= 68. Note st. θιασυιται, l. θιάσωται.

= 70. = 15. v. o. st. Religionsphilosophien, l. Religionsphilosophen.

= 72. = 8. v. o. st. Sekten, l. Affekte.

= 76. = 8. v. o. st. Seele, als das Haus des Körpers, l. Körper, als das Haus der Seele.

= 82. = 8. v. u. st. Theologie, l. Theologen.

= 84. = 1. v. o. st. ägyptischen, l. mystischen.

= 86. = 10. v. o. st. hellenisch, l. hellenistisch.

= 113. = 6. v. o. st. zweiten Jahrhunderts, l. dritten Jahrh.

= 113. = 13. v. u. st. arabischer (armenischer), l. hebräischer (aramäischer).

= 117. = 10. v. u. st. Cap. 5, l. Cap. 8.

= 120. = 8. v. o. st. Ἰβερηιαις, l. Ἰβηρειαις.

= 124. = 1. v. u. st. moventur, l. moverentur.

= 137. = 8. v. o. st. vitiabilis, l. exitiabilis.

= 137. = 13. v. o. st. molusta, l. molesta.

= 137. = 2. v. u. st. ἰσαζων, l. ἰσσαζων.

= 140. = 12. v. o. st. 120, l. 110.

= 146. = 11. v. u. muß der Satz so beginnen: Unter dem Nachfolger dieses Kaisers, dem Hadrian, konnten sie nun desto mehr glauben, sich u. s. w.

= 147. = 5. v. u. st. ἀνηρ τῳ, l. ἀνηρ τις.

= 160. Note 1. st. 417, l. 418.

= 165. = 10. v. u. st. c. 24, l. c. 34.

= 168. = 6. v. u. st. Pagetus, l. Pagatus.

= 170. = 2. v. u. st. drohte, l. dachte.

= 188. = 4. v. o. st. schmerzen, l. schmerzten.

= 190. = 6. v. u. st. Luk. 7, 31., l. Luk. 6, 31.

= 201. = 1. v. o. ist „selbst“ wegzustreichen.

= 221. = 7. v. o. nach mitbrachten ist zu setzen: in die christliche Kirche.

= 225. = 7. v. o. st. drohen, l. kommen.

= 225. Note st. des Commodus, l. des Commentar's.

= 231. = 14. v. u. st. οικετραις, l. οικετιαις.

= 235. = 8. v. u. st. Annubinus, l. Annulinus.

= 247. = 5. v. u. st. vanos, l. varios.

= 280. = 10. v. u. st. 1 Cor. 13, l. 1 Corinth. 14.

= 287. = 4. v. o. st. 13, 6., l. 14, 6.

= 290. = 12. v. o. st. 1 Cor., l. 2 Cor.

= 291. = 4. v. o. st. 1 Cor. 6, 15, l. 1 Cor. 6, 16.

Seite 293. Zeile 2. von unten statt Hierokles, lies: Heraklas.
" 295. " 3. v. u. st. status, l. statui.
" 331. " 9. v. u. st. Matth. 8, 20, l. Matth. 18, 20.
" 335. " 4. v. u. st. Matth. 26, 34, l. Matth. 26, 35.
" 355. " 2. v. o. st. über welchem, l. über denen.
" 372. " 10. v. o. st. Christenthums, l. christlichen Märtyrerthums.
" 375. " 2. v. o. st. Röm. 9, 20, l. Röm. 11, 20.
" 389. " 4. v. u. Note st. welcher, l. welche.
" 391. " 1. v. o. st. die sich, l. der sich.

Berichtigungen zum zweiten Bande.

Seite 413. Zeile 13. v. u. ist das Comma vor verbundenen zu setzen.
" 464. " 2. v. u. st. der, l. dem.
" 484. " 1. u. 2. v. u. die 2 Commata wegzustreichen und eines nach Clemens zu setzen.
" 505. " 11. v. u. st. 53, 5, l. 53, 2.
" 516. " 5. v. o. st. Paschta, l. Paschate.
" 551. " 1. v. u. st. dritten, l. zweiten.
" 561. " 10. v. u. ist das Punkt nach invitans wegzustreichen
" 578. " 12. v. o. st. nur, l. nun.
" 669. " 7. v. u. st. einzeitig, l. einseitig.
" 766. " 10. v. u. st. methischen, l. ethischen.
" 835. " 7. v. u. st. solus, l. salus.

Neue Verlagsbücher bei Friedrich Perthes in Hamburg.

Böhmer, Wilh., Bemerkungen zu den von dem Prof. Ullmann aufgestellten Ansichten über den Ursprung und den Charakter der Hypsistarier. 8.

Criminalistische Beiträge, herausg. von Dr. Hudtwalker und Dr. Trummer. 1r Bd. 4s und 2r Bd. 1s Stück. 8.

Ebel, Joh. Wilh., über gedeihliche Erziehung, für Eltern und Erzieher. gr. 8.

Floresta de Rimas antiqua Castellanas orden. por Don Böhl de Faber. Vol. 3. 8 maj.

Hugo, G. W., Jahrbücher der Geschichte 1815 bis 1825. gr. 8.

Kühner, Raph., M. T. Ciceronis in philosophiam ejusque partes merita. 8 maj.

Die Lehre von der Sünde und vom Erlöser, oder die wahre Weihe des Zweiflers. Zweite umgearbeitete Auflage. gr. 8.

Leo, Heinr., Entwickelung der Verfassung der Lombardischen Städte bis zu der Ankunft K. Friedrich I. in Italien. gr. 8.

Luther, Dr. Martin, Werke, in einer das Bedürfniß der Zeit berücksichtigenden Auswahl. 10 Theile. 16.

Neander, Aug., allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. 1r u. 2r Bd. gr. 8.

Olshausen, Herrm., die biblische Schriftauslegung; noch ein Wort über tiefern Schriftsinn. gr. 8.

Polstorf, Ludw., Blicke in die letzten Lebenstage unsers Herrn. Für häusliche Erbauung. Wohlfeile Ausgabe. 8.

— christliches Trost- und Stärkungsbüchlein. Wohlf. Ausg. 8.

Skoresby, Will., Tagebuch einer Reise auf den Wallfischfang, verbunden mit Untersuchungen und Entdeckungen an der Ostküste von Grönland. A. d. Englischen mit Zusätzen vom Prof. Kries. gr. 8.

Stolberg, der Brüder Christian und Friedrich Leopold Grafen zu, gesammelte Werke. 16r bis 20r Theil. gr. 8. (in verschiedenen Ausgaben, nun vollständig.)

— Friedr. Leopold Graf zu, Geschichte der Religion Jesu Christi. Universal- Real- Personal- und Geographisches Register dazu vom Prof. J. Moritz. 2 Theile. gr. 8.

Taciti, C. Corn., de vita et moribus Cn. Iulii Agricola libellus. Textum recens. et ad fidem Cod. Votio emendavit, notasque adspersit U. I. A. Becker. 8 maj.

Twesten, A. D. Ch., Vorlesungen über die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche nach de Wette's Dogmatik. 1r Theil. gr. 8.

Voght, des Freiherrn von, Sammlung landwirthschaftlicher Schriften. 1r Bd.